مارك أبيليس
MARC ABÉLÈS

ترجمة: عبد الحميد بورايو

أنثروبولوجيا العولمة



أنثروبولوجيا العولمة

عنوان الكتـــاب: **أنثروبولوجيا العولمة**

اســـم المؤلـــف: **مارك أبيليس**

اســـم المترجـم: **عبد الحميد بورايو**

الـموضـــــــوع: **أنثروبولوجيا**

عدد الصفحات: 304 ص

القيـــــــــاس: 14.5 × 21.5 سم

الطبعــة الأولى: 1000 / 2017 م – 1438 هـ

ISBN: 978-9933-536-98-5



سورية - دمشق - ص ب 4650

تلفاكس: 2314511 11 963+

هاتـــف: 2326985 11 963+

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org

دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع



Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة – القسم الفني: دار نينوى

مارك أبيليس

أنثروبولوجيا العولمة

ترجمة: عبد الحميد بورايو

Marc Abélès

Anthropologie

de la globalisation

PETITE BIBLIOTHÈQUE PAYOT

هو عالم الأنثروبولوجيا وعلم الأجناس الفرنسية الذي يركز على السياسة والمؤسسات البحثية.

فبعد أن دافع عن أطروحة له تحت إشراف كلود ليفي ستروس، انضم إلى المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي (CNRS) وأصبح مديراً له، وكان عضواً في مختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ومدير الدراسات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، ورئيس مؤسسات الأنثروبولوجيا، وعمل في وقت مبكر في الأنثروبولوجيا السياسية التي تركز على المجتمع.

وجنباً إلى جنب مع البحوث الميدانية، وضع مارك آبيليس الانعكاس النظري على نهج الأنثروبولوجيا من الممارسات السياسية، وفي الآونة الأخيرة سلط الضوء على الحاجة إلى تطوير علم الإنسان مع الأخذ بعين الاعتبار التغيرات في المجتمعات المعاصرة.

من الناحية النظرية، مارك أبيليس يكشف «صعود الأداء الذي يضع هموم العيش والبقاء على قيد الحياة في قلب العمل السياسي»، ورفض خلفية مسألة التعايش التي كانت يستقطب حتى الآن النظريات والبرامج السياسية. أصبح تنفيذ «سياسة البقاء على قيد الحياة» حتمية في مجالات متنوعة مثل البيئة، والاقتصاد، والأمن.

له الكثير من المؤلفات منها: الأنثروبولوجيا والماركسية، أنثروبولوجيا الدولة، البقاء على قيد الحياة السياسية، أنثروبولوجيا العولمة، التفكير من خارج الدولة.

مقدِّمة

لقد أُدْرِجَتْ عبارتا «عالميّة mondialisation» و«عولمة globalisation» في اللغـة المشـتركة إلى درجـة أنّ اسـتعمالهما، عنـد الحـديث عـن مسـتقبل المجتمعات الحديثة، لا يُعِينُ على توضيح النقاش، بقدر ما ما ينمّي الغمـوض القائم. بهذا الخصوص، يجدرُ بدون شكّ، اتّخـاذ الحيطـة. فمـن المعـروف أنّ الكلمات ليست بريئة وأنّ تضخّم بعض المفاهيم يساير الظروف الزمنيـة: إذا ما كانت تعكس طبعا أحيانا انشغالات عصر ما، لا تمثّل دوما أنسب المصـادر لتحليلها في العمق. في نفس الوقت، من الواضح أنّه إن لم تتمّ عمليّـة تجريـد فأيّ خُطَّةٍ للالتفاف يمكنها أن تبدو في النهاية عائقا للفهم الجيد للأشياء.

لنعالج إذن رأسا المسألة ولنقترح أكـثر مـن ذلـك تحديـد مـا اخترنـا تسـميته بـ«العولمـة globalisation»، مفضّـلين هـذا المصـطلح عـلى مصـطلح «عالميّـة mondialisation» المستعمل عموما في الأدب الفرنكوفونيّ. من أجل تبرير هـذا الاختيـار المبـدئيّ، علينـا الـردّ عـلى الـذين يعتـبرون الكلمـة الفرنسـية «عالميّـة mondialisation» هـــي بالضـــبط المعـــادل للكلمـــة الإنجليزيّـــة «عولمـــة globalization». حســب هــؤلاء الأخــيرين، اختــار الإنجليــز والأمريكــان أن يسـتعملوا هـذه الكلمـة لانعـدام وجـود اشـتقاق مـن كلمـة world مـن غـير worldwide. لهذا فضّلوا الانطلاق من كلمة globe، التي ابتنـوا منهـا globale، toglobalize وglobalization، حيث تشمل معانيها بالضـبط مجموعـة المعـاني الفرنسـية «mondial»، «mondialiser»، «mondialisation». سـوف يكـون الفرق إذن ذا طبيعة لغويّة صرفة، لكن سنحصل على مفهوم واحد هو نفسه.

إذا ما نظرنا عن قرب أكثر، حينذاك سوف تتعقّد الأشياء. عمومـا، الـذين يتحـدّثون عـن العالميّـة يؤكّـدون بـأنّ الأمـر لـيس جديـدا.

ليس هناك تردّد في التعرّف على «أوّل عالميّة» من خلال فترة تنطلق من سنوات 1880 إلى حرب 1914 ميّزتها كثافة التبادلات والطابع العالميّ للاقتصاد. البعض يذهب أبعد من ذلك ويطبقون مفهوم العالميّة على فترات أقدم، محيلين على المفهوم البرودَليّ المتعلق باقتصاد-العالم وعلى التطبيق البارز له في حوض البحر الأبيض المتوسط زمن فيليب الثاني عن طريق هذه الأقطاب الكبيرة للنشاط البشري المتمثلة في البندقية، ميلانو، جنوة أو فلورنسا، والعلاقات المتعددة والتبادلات التي كانت تربط فيما بينها.

يمكن مع ذلك التفكير في أنّ الأمر يتعلّق بتغيير أكثر جذريّة طبعا. تكوين سوق مندمجة لرؤوس الأموال، انتصار الليبيراليّة الجديدة، كلّ ذلك فرض نفسه على عالم ما بعد التصنيع كما حدث في البلدان النامية التي خضعت لسياسات تعديل بنائية غيّرت المُعطى على المدى الطويل. يبدو استخدام مفهوم الْمُعَوْلَم مناسبا لإدراك مستوى الإندماج والترابطات البينيّة التي تمّ بلوغُها حتى الآن والتي يُعَبَّرُ عنها بالقبول الملموس عند الأفراد للانتماء لكون مُعَوْلَمٍ، متجاوزين بذلك ارتباطاتهم بالأرض وبهوياتهم الثقافية.

يتمثَّل أحد الأوجه الأكثر بروزا لحداثتنا، في الواقع، في الطريقة التي يقوم فيها كل فرد في تغيير التموقع باستمرار من مرجعيّة إلى أخرى، من المحلّي إلى المعولَم. لاشكّ أن هذا هو السبب الذي من أجله تكتسب أنثروبولوجيا العولمة كلّ جدارتها، في الحدود التي تُعَالجُ فيها من الداخل هذه الجدليّة انطلاقا من ميادين معيّنة حيث الانشغالات بما هو قريب وباليوميّ تتساوق مع تَلَقٍّ لانتماء كونيّ. إذا لم يكن هناك شيء خاصّ تلقّنُهُ لنا الأنثروبولوجيا حول العالميّة، هي في المقابل قادرة على إضاءة العولمة الْمُدْرَكَة على أنّها صيرورة متعدِّدة الأبعاد، مشوّشة المؤشِّرات التقليديّة، راسِمَة من جديد العلاقات ما بين الفرديّ والجمعيّ، مصيبة في العمق صيغ التفكير والسلوك في الزوايا الأربعة للكون.

الفصل الأوّل
من الاقتصاد إلى الأنثروبولوجيا:
العولمة في الأفق

وجهة النظر الاقتصاديّة وحدودها

إنّ أوّل من نبّه إلى أهمّيّة الظاهرة وجذريّتها وجدّتها هم الاقتصـاديّون. لقد عاينوا هم قبل غيرهم تجسيد هيمنة الجوّ المـالي عـلى جميـع مظـاهر النشاط الاقتصادي. ستكون حركيّة رؤوس الأموال الخارقة للعادة بصـفة مـا المحرّك الأوّل للعولمة. ستندرج في جميع الحالات في سياق عرف فيـه النمـوّ الذي وسم فترة ما بعد الحرب إنهاكا، لمّا وقع النموذج "الفوردي fordiste" للتنظيم الصناعيّ في أزمة، فتزامن التضخّم وانخفاض الإنتاجيّة والجمـود في الشمال والمديونيّة في الجنوب. في هذا الجوّ الكئيب، سـوف تعـرف سـنوات الثمانينيّات قطيعة.

في البداية، تعرّض نموذج تنظيم العمـل بصـفة عميقـة إلى النقـد، نظـرا لكونه لم يؤدّ إلى نتائج متقدّمة في الإنتاجيّة. كتـب دانيـال كـوهين Daniel Cohen: «تـمّ بلـوغ حـدود "الفورديّـة fordisme"، لمّـا لم يعـد تضـخّم الأجور [...] موصلا إلى أربـاح إنتاجيّـة، بـل إنّـه أدّى فقـط إلى تضـخّم، في الوقت الـذي لم يكـن أمـام الشركـات التجاريّـة مـن خيـارات سـوى إضـافة ارتفاعات الأجـور إلى أثمـان مبيعـاتهم.[1]» ظهـرت منـاهج جديـدة للإنتـاج تفضّـل التعدّديّـة، تسـمح بعقلنـة النشـاطات، وجـاء تفضـيلها عـن طريـق استخدام الوسيلة المعلوماتيّة. في إعادة التفكير جذريّا في نظامهـا الإنتـاجيّ،

تبنّت الشركات التجاريّة الكبرى بنيات مرنة وأفقيّة، ولم تعد عموديّة وتراتبيّة. على العكس من "الفورديّة"، تفضّل "الطيّوطيّة toyotisme" استراتيجيّة الشبكات؛ بفضل الأنترنيت، أصبح من الآن فصاعدا من الممكن، في زمن فعليّ، تسيير وحدات مستقلّة موزّعة في الفضاء. تطبّق نفس المرونة إذا ما تعلّق الأمر بتحويل نشاطات نحو مناطق يكون فيها العمل أقلّ تكلفة.

كما نرى، ترسّخت العولمة في تحوّلات تمسّ الإنتاج وتنظيمه، ومتعلّقة بالثورة المعلوماتيّة. لا تتوقّف هذه الأخيرة عند تطوير عمليّات التواصل من نقطة إلى أخرى على وجه الكرة الأرضيّة. إنّ الاقتصاد المعلوماتيّ موسوم بالأهمّيّة التي أصبح عليها «العمل اللاّماديّ»[2]، أي إنتاج الخدمات، المعرفة ونشاط التواصل. حسب بيتر دروكر Peter Drucker، «المصدر الاقتصادي القاعديّ [...]، لم يعد ممثّلا في رأس المال، ولا في المصدر الطبيعي، ولا في العمل. إنّه وسيكون ممثّلا في المعرفة[3]». حدّد السوسيولوجي دانيال بيل Daniel Bell المجتمع ما بعد الصناعيّ بكونه «مجتمع المعرفة». في إنتاج سلعة، مفهوم المنتوج من ناحية، التواصل الذي تمّ من ناحية أخرى بغرض ضمان بيع موسّع، أصبحا أكثر أهمّيّة من التصنيع في حدّ ذاته. ففيهما يتركّز ماهو جوهري بالنسبة للتكاليف، لأنّهما يستحوذان على تدخّل المعنيّين والمتّصلين، ولأنّ التصنيع عامّة يكون محوّلا لمناطق تكون فيها اليد العاملة أقلّ ثمنا.

فالمعطى الجديد لـ«مجتمع في شبكات» ملائم لتحوّل عميق في السياسات الاقتصاديّة. تجد مرونة النموذج الإنتاجي الجديد ترجمة لها في إرادة الليبيراليّين الجدد الذين، في لندن وواشنطن، بدأوا في الثمانينيّات في وضع

برامجهم قيد التنفيذ. من أجل جعل رأس المال النقدي والاستفادة الكاملة من تجديدات المجتمع مابعد الصناعيّ، لابدّ من إدراج المرونة في قلب الجهاز. يكون الهدف هو تجاوز العوائق التي تعرقل حرّيّة دوران رؤوس الأموال، بتحديد تدخّل الدولة وبتسهيل سيولة اقتصاد السوق إلى أقصى حدّ. غذّت هذه الفلسفة ما سمّي بإجماع واشنطن وأوحت باستراتيجيّات المؤسستين الكبريين الاقتصاديّتين العالميّتين: صندوق النقد الدولي (ص ن د) والبنك العالميّ. كان لابدّ من تقليص كلّ ما من شأنه أن يعترض المبادرة الحرّة للأفراد، ما يتطلّب فعليّا تخفيضا للنفقات العموميّة وللاقتطاعات الضريبيّة. إنّنا بصدد مشاهدة رفض استعراضيّ لجميع أشكال تدخّل الدولة. لابدّ من الانتهاء من غريزة الاندفاع القانوني والمنتظم الذي تتصف به هيمنة الدولة.

لاشكّ أنّه إذا ما كان توسّع العلاقات التجاريّة والعولمة المتدرّجة للاقتصادات قد حدثت خلال مدّة طويلة، فإنّ العولمة الليبيراليّة الجديدة هي ظاهرة حديثة نسبيّا وجدت التعبير عنها بصفة شاملة في سنوات التسعينيّات من القرن الماضي. نتجت عن تقاطع عوامل عدّة مختلفة. أصبحت الليبيراليّة الجديدة السياسة الرسميّة للولايات المتحدة تحت حكم ريغان انطلاقا من سنة 1981. «ضيّق» انتصار مابعد الفورديّة والتجديدات التكنولوجيّة الكرة الأرضيّة. غير أنّ التحوّل الليبيرالي الجديد للعقيدة الاقتصاديّة الأمريكيّة تتطلّبت تغييرين جوهريّين: نهاية الصراع ما بين القوتين العضميين وقبول العالم الثالث للّيبيراليّة الجديدة. حتّى منتصف سنوات الثمانينيّات، لم تتحقّق أيّ منهما.

كانت أزمة الديون في السبعينيات والعشريّة التي تلتها أساسيّة من أجل إدراج العالم الثالث في النظام الليبيرالي الجديد. جميع البلدان التي كانت في طور التنمية تقريبا حافظت على درجة ما من الاستقلاليّة الذاتيّـة، محاولـة منها لحماية الصناعات المحلّيّة في مواجهة المنافسة الأجنبيّة بأسعار مرتفعة أو المنع التامّ لبعض السلع المستوردة. كان الاستثمار في الخارج مراقبا بدقّة، وكان التملّك في الخارج على الدوام ممنوعا. بلدان قليلة، كانت الأكثر فقـرا، شيوعيّة، لكنّ أغلبيّتها جرّبت طريقا ثالثا بين الشيوعيّة والرأسماليّة. طوّرت بلدان المعسكر الشيوعيّ تجارة، مانحة الأفضليّة للتعامل فيما بينها، تعتمـد أقلّ على منطق العرض والطلب منها على اعتبـارات اسـتراتيجيّة وسياسـيّة. باستثناء البلدان النامية المرتبطة بقوّة بالولايات المتحدة، لم تكـن الليبيراليّـة الجديدة بمغرية بما فيه الكفاية.

كان السبب الأوّل للمديونيّة هـو الصـدمة البتروليّـة في سـنة 1973، لمّـا بلدان منظمة الأوبيبOPEP، كردّ فعل عـلى الحـرب الإسرائيليّـة العربيّـة، قامت بمراقبة تحديد سعر البـترول الـذي كـان حتّـى ذلـك الوقـت خاضـعا لإرادة الشركات الغربيّة المتعدّدة الجنسية. ارتفعت أسـعار البـترول بنسـبة أربعة مائة في المائة في سـنة 1974 واسـتمرّت في الصـعود فـيما بعـد. أمـام تدفّق البترودولار، قامت بلدان الأوبيب بتوظيـف هـذه الأمـوال في البنـوك الأوروبيّة والأمريكيّة. من أجل تسديد ثمن البترول ومن أجل ضمان تنميتها، استدانت الدول الناميـة بنسـب ربـح متفاوتـة مبـالغ ضـخمة مـن البنـوك الخاصّة ومـن المؤسسـات المتعـدّدة الفرقـاء. في بدايـة الثمانينيّـات، انفجـر النظام، تاركا الدول مدانة. قام صندوق النقد الدولي، من أجل ترقية التجارة الحـرّة بـين دول الغـرب بعـد الحـرب العالميّـة الثانيـة، بـاقتراح سـلفات

تسمح لهذه البلدان بدفع فوائد ديونهـا. نفـس الشيء، وفّـر البنـك العـالمي سلفات موجّهة لمشاريع التنمية. لكن كان على الدول أن توقّع على اتّفاقيـة تتعهّد فيها بأن تقوم بعدد ما من التعـديلات البنائيّـة. تتلقّـى النقـود عـلى قدر التعديلات التي تجريها.

منذئذ، أصبح صندوق النقد الدولي والبنـك العـالمي يتمتّعـان بسـلطات معتبرة. مع انهيار الاتحـاد السـوفياتي، لم تتـوفّر البلـدان غـير المنحـازة عـلى شركـاء تجـاريّين بـدائل. نفـس الشيء، حلفـاء الولايـات المتحـدة لم يعـد بمقدورهم منذئذ التفاوض من منطلق عدائهم الفعليّ للشـيوعيّة للحصـول على المساعدة الأمريكيّة. إذا ما كانت الصين والبرازيل قد انضمّت للّيبيراليّـة الجديدة بحماس ظاهريّ، فإنّ أغلب بقيّة البلدان كان عليها أن تفعل ذلـك رغما عنها. وقّعـت نمـور آسـيا الجنـوب-شرقيّـة، سـنغافورة، تـايوان، كوريـا الجنوبيّة، وماليزيا، لكنها كانت قد قامت بتنميـة اقتصـاديّة تأسّسـت عـلى تدخّل قويّ للدولة، وكانت قد وجدت نفسها قبل سنوات في وضعيّة صعبة. أعطت سياسات التعديل البنائيّ نتائج أقلّ ما يقال عنها أنّها متباينـة ثـمّ إنّ الطريقة التي نفّذت بها مـن قبـل المؤسسـات الاقتصـاديّة الكـبرى العالميّـة اعرّضـت للعديـد مـن الانتقـادات، أكثرهـا قسـوة تلـك التـي وجّههـا أحـد الممارسين لها من الداخل، الحاصـل عـلى جـائزة نوبـل جوزيـف سـتيغليتز، الذي كان هو نفسه الاقتصاديّ الرئيس في البنك العالميّ[4].

خلال هذه الفـترة، مـن وجهـة نظـر الحكوميّـة، جـرى كـلّ شيء مـن أجـل السـماح بالنقـل الحـرّ لـرؤوس الأمـوال، تقلـيص الحـواجز التعريفيّـة وغـير التعريفيّة، عن طريق تعـديل التشريعـات، القـوانين والطـرق. بخصـوص سـوق العمل، تمثّل الهدف الأوّل في المرونة. الكلمة المفتاحيّة، هي التحرّر من القيـود.

بقدر ما كان للأطروحات الليبيراليّة الجديدة من تأثير بقدر ما عرف المحيط الجيوسياسي انقلابا غير مسبوق مع انهيار النظام الاشتراكي. منذئذ، اتجه العالم نحو التوحيد. في مواجهة الرأسماليّة المنتصرة، ليس هناك من بدائل: لم يكن محض صدفة أن نشهد حينئذ ظهور الموضوع القديم مجدّدا المتمثّل في «نهاية التاريخ». قواعد اللعبة الجديدة الذي يسم إجماع واشنطن يتلخّص في الإزالات الثلاثة: إزالة الحواجز، إزالة الوساطات، إزالة القيود المنظّمة[5].

وضعت إزالة الحواجز الحدّ للقسمة التقليديّة بين بنوك الأعمال وبنوك الإيداع. الأولى وحدها المخوّلة لأن تكون لها مساهمات في الشركات. أضف إلى ذلك، لوحظ تضاعف نشاط المؤسسات غير البنكيّة مثل صناديق المعاشات، تعاونيات الصناديق mutual funds، مجموعات التمويل finance companies (بنوك المجموعات الصناعيّة)، hedje funds (صناديق المضاربات).

نفس الحركة تمّ تفعيلها بخصوص إزالة الوساطة. منذئذ، أصبحت البنوك لا تمثّل البداية والنهاية للنظام المالي. فمن لهم حاجات للتمويل ومن لهم قدرات للتسليف يمكنهم أن يلتقوا مباشرة في سوق النقد بدون وساطة بنكيّة.

ما ميّز العشريّتين الأخيرتين من القرن العشرين، هو إذن مجهود غير مسبوق بغرض إنعاش حركيّة رؤس الأموال على مستوى العالم. هذا يعود أوّلا إلى المعطى الجديد التكنولوجي. كتب مانويل كاستلّس Manuel Castells: «لأوّل مرّة في التاريخ، يكون رأس المال مسيّرا نهارا وليلا في أسواق النقد عمليّا في وقت حقيقيّ[6].» كان على ماركس Marx أن يحلم به (ولعلّه سيكون بالنسبة له حلما مزعجا)، جعلته المعلوماتيّة والشبكات

ممكنا: نهارا وليلا، نقـود تصـنع نقـودا، متجـاوزة عـوارض الفضـاء والـزمن. تجدر الإشارة أيضا إلى أثر حركة إزالة القيود المنظّمة التي قام بهـا أصـحاب القرار والتي خلقت وضعا غير مسبوق على تخوم القرن الواحد والعشريـن. إلى درجة رأى فيه الـبعض اسـتقالة حقيقيّـة للدولـة الـوطن. امّحـت أمـام القوّة الجبّارة لأسواق النقد.

سوف نعود إلى هذا النقاش. ماهو أكيد، يتمثّل في أنّ العولمة لا تنفصـل عن الديناميّة المبتكرة والمصانة بهدف التجلية الماليـة. هـذا المطلـب الأخـير يفرض نفسه بطريقة مستبدّة على الفاعلين الصـناعيّين والتجـاريّين. يطالـب المسـتثمرون المأسسـون بالتسـليم return on equity. إذا مـا كـانوا غـير راضين، عدم التـزامهم يعـرّض الشركـات إلى إنقـاذ تصـفية. يظـلّ الفـاعلون المـاليّون يعيشـون في الاسـتشراف الـدائم، معفـون مـن التسـميم المتبـادل، قابلون لسلوكات تخلّقيّة، ما يقود إلى تكوين «فقاعات» مضاربيّة يمكـن أن يـؤدّي انفجارهـا إلى أضرار كبـيرة عـلى مسـتوى الكـرة الأرضـيّة. في جميـع الحالات، تدخّل الدولـة في هـذه المـوادّ يكـون عـلى الـدوام بنسـبة ملائمـة. بالنسبة لبلدان الجنوب التي تطلب دعمها، يشترط صـندوق النقـد الـدولي والبنك العالميّ موادّ تكييفيّة. يطالبان بمخطّطات موازنـة. تكيّـف سياسـات التعديل البنائي اقتصادات البلدان التي في طريق النمـوّ حسـب المواصـفات الليبيراليّة الجديدة. هنا أيضا، تمّ الدخول في اقتصاد كونيّ، وهـذا الاسـتقبال لعولمة متقاسمة (مفروضة) هو الذي أنـتج الـوعي بـانتماء لمـا هـو عـالميّ، والذي سمح أكثر من غيره من المواصفات، بالتماهي في العولمة.

هل المنظور الاقتصادي يستنفذ مسألة العولمـة؟ إذا مـا صـدّقنا المسـاهمات المتنوّعـة حـول هـذا الموضـوع، لابـدّ مـن الاعـتراف بأنّنـا مازلنـا بعيـدين عـن

تصفية الحساب. أدلت العلوم الاجتماعيّة بدلوها كالاقتصاديّين وسرعان ما أضيفت للمفاهيم المتعامل بها بخصوص مجتمع ما بعد الصناعة أو ما بعد الحداثة الإحالة إلى العولمة ذات الوقع السحريّ إلى حدّما. هنا يتّفق الجميع على الاعتراف بهذا المعطى التجريبيّ المصمت: «إنّ الناس والأماكن في مختلف بقاع العالم هي اليوم بصفة موسّعة ومكثّفة موصولون ببعضهم البعض بفعل سيل من التبادلات المتجاوزة للأوطان والمتنامية لرؤوس الأموال وللسلع، للمعلومات والأفكار، وللمخلوقات البشريّة»، هكذا كتب دون كالبDon Kalb[7].

انبثقت مفاهيم العولمة في النقاش الذي دار حول التواصل المتنامي للأعمال البشريّة، بخصوص نظريّات النظام-العالميّ ونظريّات التبعيّة المتبادلة. بشكل من الأشكال، عندما يثار الحديث عن العولمة، تعود أفكار التبعيّة المتبادلة المسرّعة، تضييق العالم (تقلّص الحدود والعوائق الجغرافيّة أمام النشاطات الاجتماعية-الاقتصاديّة)، العمل عن بعد، ضغط الفضاء والزمن. يتعلّق الأمر بالإندماج الشامل، بإعادة تشكيل علاقات الْحُكْم ما بين المناطق، بالوعي بالشرط الجامع، بتكثيف التواصل ما بين الكيانات. تختلف التعريفات حسب الأهمّيّة التي توليها للمعطيات المادّيّة والاقتصاديّة وطرق تمثيل الأشكال الزمكانيّة للعولمة. من الواضح في جميع الأحوال أنّ استعمال مفهوم العولمة يحيل على تلقّ للعولمة تؤكّد على تغييرات تراتبيّة، مقدار متنام، تسارع، أثر أكثر كثافة لسير ولنماذج التفاعل الاجتماعي ما بين المناطق.

غير أنّ التأويلات تختلف ما أن يتعلّق الأمر بتوصيف الظاهرة. عامّة، يمكن التمييز بين عدّة منظورات للعولمة. ما بين المنظّرين الماركسيّين الجدد

وحدهم، تختلف المفاهيم، أحدها ينزع إلى مماهاتها بالمرحلة الأخيرة من الرأسماليّة[8]، بينما آخرون يركّزون رؤيتهم على الأشكال الحديثة للتراكم[9]، أو على وجود طبقة رأسماليّة كونية[10]. تؤكّد تحليلات أخرى خاصّة على كثافة السيولة وتسارع المبادلات[11]. وجهة نظر أخرى، استدعت آراء جدّ متضاربة، تؤكّد على انقسام العالم إلى حضارات متعادية[12]. لم يبق سوى أنّه بالنسبة لهذه المقاربات المتنوّعة، يمثل مفهوم العولمة دعامة ثمينة، من منظور نظريّ، لإدراك العالم الذي نعيش فيه اليوم. ما يعني الاعتراف بعمق التحوّلات التي عرفها، على المستوى الكوني، الاقتصاد والمجتمع.

عولمة أم تدويل؟

هل يمكن القول بأنّه مع ذلك فإنّ كلّ الباحثين يتّفقون على الاعتراف بالسلطة التفسيريّة لهذه الإحالة على العولمة؟ لن يمكن أن تمرّ في صمت التضاربات التي استدعت «العولمة» سواء كان ذلك في الاقتصاد أو في العلوم الاجتماعيّة الأخرى. فالهوّة الموجودة ما بين أنصار العولمة والمتشكّكين فيها، غير قابلة للتجاوز. فبينما يلجأ الأوّلون بكثافة إلى مفهوم العولمة، يتساءل الآخرون إن لم يكن ذلك مجرّد أسطورة. لعلّه يثور السؤال حول فعاليّة مفهوم بهذا الامتداد شديد الشساعة بحيث أصبح من المستحيل تطبيقه بصفة تجريبيّة؟

يبدأ المتشكّكون باستنتاج بأنّه إذا ما كان حقّا بأنّ المبادلات تكثّفت وأنه يلاحظ تبعيّة بينيّة تقوى شيئا فشيئا بين الاقتصادات، تدويل الاقتصاد ليس ظاهرة جديدة. ما بين 1870 و1914، حدث ما يشبه ذلك. كانت الشركات التجاريّة المتجاوزة للأوطان نسبيا قليلة؛ أغلبها كانت وطنيّة وتمارس التجارة ما بين الأوطان. تنقّل رأس المال لا ينتج إعادة تشغيل

ضخمة للاستثمار والتشغيل. تركّز الاستثمار المباشر في الخارج على الاقتصادات المتقدّمة، ظلّ العالم الثالث مهمّشا. لم يكن الاقتصاد العالميّ فعلا اقتصادا معولما. كانت الاستثمارات والتدفّقات الماليّة مركّزة في الثلاثي (أوروبا، اليابان وأمريكا الشماليّة). ليست هناك سلطة متجاوزة للأوطان قادرة على ممارسة تحكّم في الأسواق النقديّة وفي بقيّة التوجّهات الاقتصاديّة.

إذا أردنا أن نكون صارمين، حسبما يقول لنا بول هيرست Paul Hirst وغراهام طومبسون Graham Thompson[13]، لابدّ من التمييز بين نمطين مثاليين. نميّز النمط الأوّل باعتباره الاقتصاد مابين الأوطان. في هذا النموذج، تظلّ الاقتصاديّات الوطنيّة كيانات مستقلّة. هناك طبعا علاقات تبعيّة بينيّة فيما بينها، غير أنّ التفريق يظلّ بين ما يتعلّق بالدول الأوطان وإطار ما بين الأوطان الذي اندرجت فيه. التواصل البيني بين الاقتصاديات الوطنيّة ليس أقلّ قوّة وتتّخذ العلاقات التجاريّة شكل قسمة ما بين الأوطان للعمل مرتبطا باختصاصات وطنيّة. النمط المثالي الثاني المبني من قبل هيرست وطومبسون هو الاقتصاد الشامل. هنا، الاقتصادات الوطنيّة مستوعبة بشمول ومترابطة من جديد في النظام عن طريق صيرورات وتعاملات متجاوزة لما بين الأوطان، بينما في الاقتصاد ما بين الأوطان تهيمن الاقتصادات الوطنيّة.

يمكن طرح السؤال بصفة واضحة: هل نحن منذ الآن فصاعدا في نظام اقتصاد شامل؟ سيعني هذا ثلاثة أشياء. أوّلا حلّ وكالات الضبط الموجودة على الصعيد الوطنيّ وما بين الأوطان في مختلف المستويات. يصبح الأقوام، حتّى في البلدان والمناطق المتقدّمة، تحت رحمة قوى السوق المستقلّة وغير المراقبة، لأنّها شاملة. لن تكون هناك ضمانات عموميّة في وجه التكاليف

المفروضة في المناطق الجهويّـة بفعـل النتـائج غـير المرضـية والإخفاقـات في السوق. في المقام الثـاني، ستصبـح الشركـات التجاريّـة المتعـدّدة الجنسـيات شركات تجاريّة متجـاوزة للأوطـان حقّـا. لـن يكـون بمقـدور الحكومـات أن تشرك بطولاتها الوطنيّة وتنجو الشركـات التجاريّـة المتجـاوزة للأوطـان مـن مراقبة الحكومات الوطنيّة. في اقتصاد شامل، تفرض الأسواق قانونهـا بـدون شراكـة عـلى قـوى العمـل وسيحصـل حينـذاك انتصـار لـ«الرأسـماليّة غـير المنظّمة». في النهايـة، سـوف يـتمّ الـدخول في نظـام متعـدّد الأقطـاب، مـع سيادة الوكالات العالميّة والشركات التجاريّة المتجـاوزة للأوطـان، لـن تلعـب الدول الوطنيّة إلاّ دورا ثانويّا.

ممّا لاشكّ فيه، أنّنا لم نبق في العهـد المـاضي. للمقارنـة حـدودها، إذا مـا وضع في الاعتبار الدور الحالي لتعدّد الجنسيات وهيمنة البلدان المتقدّمة في التجارة والاستثمار. نفس الشيء، تشغيل السوق يفتح آفاقا جديـدة. هنـاك تعميم ومأسسة للتجارة الحرّة عبر المنظّمة العالمية للتجارة OMC، يختلف الاستثمار في صيغه وفي مقاصده، حركـة الرأسـمال وسـلّم التـدفّقات الماليـة هي أكثر أهميّة بصفة لا تقارن، النظام النقدي العالمي تغيّر، وحرّيّة هجـرة اليد العاملة تمّ تأطيرها بصفة حاسمة.

اليوم، يستنتج هيرست وطومبسـون، بـأنّ الشركـات التجاريّـة المتعـدّدة الجنسيات تتاجر بصـفة أساسـيّة في الاقتصـاد الـوطنيّ. لكـن إذا مـا كانـت العلاقات بين اقتصادات دول OCDE قد تدعّمت إلى حـدّ مجهـول - حتّـى في العهد الماضي، المندرج على الـدوام في «العالميّـة الأولى»، درجـة الانـدماج الاقتصـاديّ والمـاليّ كانـت محـدودة. لقـد كانـت هنـاك عالميّـة للنشـاط الاقتصادي. التوجّه نحو العالميّة يجب ألاّ يخفي تركيزا للتجارة، لـرأس المـال

والتدفق التكنولوجي بين بلدان OCDE الكبرى باستبعاد العديد من بلدان بقيّة العالم. فضلا عن ذلك، ظلّت الحكومات الوطنيّة متفوّقة في التحكّم في الاقتصاد العالميّ. كما بيّنت تجربة «نمور» آسيا، الأسواق الشاملة منسجمة مع دول قويّة. لكون الأسواق العالميّة تفرض ميادين اقتصاديّة لا تتصوّر بالضرورة تقارب استراتيجيّات اقتصاديّة وطنيّة. في هذه الشروط، يتفوّق النمط المثالي للاقتصاد العالميّ. فلمّا تكون هناك عالميّة للاقتصاد، هذا أمر بديهيّ؛ لكن إقليميّة الأوطان ووجود الحدود تستمرّ في تشكيل مبادئ فاعلة. نفس الشيء، لا يمكن التغاضي عن دور الحكومات الوطنيّة بخصوص منح الثروة وتوزيعها في العالم المعاصر. يمكن الحديث عن قضيّة أقلمة او ثلوثة مع وجود كتل على صعيد الكرة الأرضية: أوروبا، آسيا المحيط الهادي وأمريكا، ما يتطلّب تدعيما للتبعيّة البينيّة الاقتصاديّة والماليّة داخل الكتل.

لماذا إذن يطبّق مفهوم العولمة على تنظيم النشاط الاقتصادي العالميّ في ثلاث كتل مركزيّة والتجزئة المتنامية للاقتصاد العالميّ في عدّة مناطق اقتصادية إقليميّة؟ حسب المتشكّكين، هناك تباعد بين خطاب العولمة وحقائق عالم حيث، جوهريا، وطني وإقليميّ هما إطاران ينمو فيهما النشاط الاقتصادي. تفسير هذه الدعوى الملحّة للعولمة يتمّ البحث عنها في الإيديولوجيا. تلعب العولمة دورا أساسيّا في شرعنة المشروع الليبيرالي الجديد. تأتي لتدعم خطابا يدّعي الانفتاح وحرّيّة المبادلات وتدعيم الرأسماليّة بدون حدود المطبّقة من قبل إجماع واشنطن وصندوق النقد الدوليFMI. في النقاش القائم حول العولمة، يرى الموقف النقدي في العولمية طريقة في إخفاء هذه الحقيقة البسيطة والتغطية عليها تحت بهرج لمّاع: لكي

تستمرّ الرأسماليّة هي في حاجة إلى توسيع فضائها الجغرافي. بحيث يمكن القول أنّ العهد الحالي ما هو سوى امتداد جديد للإمبرياليّة. فالعالميّة قد لا تكون سوى حالة عدوى ومؤقّتة، ويمكن تصوّر أنّ المستقبل سوف يسمح إلى صيرورة نحو انغلاق، ولعلّه توقّف مفاجئ لعولمة الاقتصاد. ليس هناك نهاية للتاريخ، هي فقط فترة يتطلّبها الوصول إلى أسواق جديدة.

كما يلاحظ، المعادون للعولمة يعتمدون في حجّتهم على أسئلة مفتاحيّة يمكن تلخيصها كالآتي: إلى أيّ حدّ يكون النشاط الاقتصادي معولما؟ هل أنّ شكلا جديدا من الرأسماليّة تنتجها الثورة الصناعية الثالثة يسود العالم؟ إلى أيّ حدّ تبقى العولمة الاقتصاديّة خاضعة إلى التحكّم الوطنيّ والعالميّ؟ أخيرا، هل المنافسة الشاملة ستسم نهاية الاستراتيجيات الاقتصاديّة الوطنيّة واستراتيجيّة الدولة- الحامية؟

عن هذه الأسئلة يجيب العولميّون مؤكّدين على التحوّلات البنيويّة التي عرفها التنظيم السوسيو- اقتصادي المعاصر. يحيلون على نموّ المؤسسات المتعددة الجنسيات، على واقع الأسواق المالية العالميّة. بالنسبة لهم لا تختزل العولمة في ظاهرة اقتصاديّة خالصة، إنّما تضمّ الأبعاد الأخرى للنشاط الاجتماعيّ. يتعلّق الأمر بصيرورات تعمل متناغمة في ميادين تتعلق بما هو اجتماعيّ، عسكريّ، ثقافيّ، سياسيّ. هكذا، فإنّ الأشكال الجديدة للثقافة الشعبيّة وتدهور المحيط لهما نقطة مشتركة: يحيلان على تجربة العولمة. هذه الأخيرة لا يمكنها أن تسطّح في رؤية حتمية، باعتبارها النتيجة الخالصة والبسيطة لسببية تكنولوجية واقتصادية. يتعلق الأمر بظاهرة معقّدة تتطلّب مجموعة من القوى والضغوطات بين ديناميات غير متجانسة. حيث تغيب رؤية غائيّة: فلا تعني العولمة، بعيدا عن هذا، نهاية للتاريخ، لكنها تفتح

عهـدا جديـدا موسـوما بترتيـب جديـد ذي دلالـة لمبـادئ تنظـيم الحيـاة الاجتماعيّة ونظام العالم.

بعض العولميّون يـذهبون إلى حـدّ توقّـع تجـاوز أشـكال تنظـيم سـياسيّ مؤسّس على تحديد الأرض. فحقيقة الْحُكْم لم تعـد أبـدا تكمـن في الأمكنـة حيث تمّ تجريبها مباشرة. لأنّ مبدأ الأرض في التنظيم يفترض علاقة مبـاشرة بين الاقتصاد والمجتمع والسياسة في الحدود الوطنيّـة. بيـنما الأرض والمكـان تمّ تصوّرهما من جديـد في سـياق معـولم. هـذا يجعـل الجماعـات المحليـة مهدّدة. لقد رأينا كيف أنّ منتجي الموز في جزر وندوارد Windward كـانوا عرضـة لأضرار نتـائج مـا سـطّرته في سـنة 1998 المنظمـة العالميـة للتجـارة OMC بخصـوص حـرب المـوز بـين الاتحـاد الأوروبي والولايـات المتحـدة. بالنسبة لهم تلاشي إجبارات مراعاة الزمن والفضـاء المفروضـة عـلى أشـكال التفاعل الاجتماعي يبيّن أنّ العولمة من الآن فصاعدا خلقـت إمكانيّـة صـيغ جديدة للتنظيم الاجتماعي، ولشبكات الإنتاج والضبط المعولمة.

فيما يخصّ الاقتصاد بـالمعنى الخـالص، عـلى العكـس مـن المنتقـدين، يعتـبر العولميّـون أنّـه منـذ الآن فصـاعدا عـلى الحكومـات الوطنيّـة أن تـتلاءم بصـفة تدريجيّة مع قوى السوق المعولم. فنصبح شيئا فشيئا إزاء اقتصـاد بـدون حـدود (ضفاف). تتميّز العولمة بأولويّة اقتصـاد معـولم وحيـد يتعـالى ويـدمج المنـاطق الاقتصاديّة الكبرى. هذا الاقتصاد المعـولم هـو بصـفة معتـبرة أكـثر انفتاحـا مـن سابقه، مرفوقا بدرجة عالية من الحماية وبمناطقـه الاقتصـادية المهيمنـة. حتّـى الدول التي سـتبقى عـلى هـامش النسـق، مثـل كوبـا وكوريـا الشـماليّة، سـوف تتعـرّض بصـفة مبـاشرة لآثـاره. بعيـدا عـن موقـف الاعـتراض، كـما يفكّـر فيـه المنتقـدون، سـوف يكـون مـن مفعـول الجهويّـة، تقويـة العولمـة الاقتصـاديّة وتسريعها.

ردّا على الحجّة التي ترى في نظريات العولمة امتدادا للإيديولوجيا الليبيراليّة الجديدة، يجيب خصوم المنتقدين بأنّه يمكن على العكس تماما اعتبار الاقتصاد المعولم كاقتصاد رأسماليّ معولم، كعهد جديد للرأسماليّة. ينعتونها بمفاهيم «الرأسماليّة المعلوماتيّة المعولمة»، «القاطرة الرأسماليّة»، «الرأسمالية المتجاوزة للحدود»: في عصر الأنترنيت، أصبح الرأسمال المنتج والمالي متحرّرا من الإجبارات الوطنيّة والمتعلّقة بالحدود. حركيّة رأس المال وسرعة دورانه، اختراع منتوجات مشتقّة شديدة التعقيد، الضغوطات المرافقة، هي خصائص هذا الاقتصاد الذي يكون الفاعلون الأساسيّون فيه هم المؤسسات التجاريّة والمصارف المتعدّدة الجنسيات[14]. من نشاطه المنتج، من بين آثاره الأخرى، الحدّ من التصنيع المتزايد لبلدان OCDE ونقل الإنتاج نحو البلدان الصاعدة، خاصّة في آسيا.

تتميّز العولمة بقسمة جديدة للعمل: تخلق رابحين وخاسرين، لها أغنياؤها وفقراؤها. من الواضح أنّ الترتيبات السياسيّة التقليديّة تجد نفسها متّهمة من قبل هذه الحركيّة العميقة. ليس للحكومات على الدوام القدرة الكافية على مقاومة إجبارات السوق. ليس لهم على الدوام من اختيار سوى التكيّف[15]. في هذا السياق، يجب ألاّ نتعجّب من الصعود القويّ لمنظّمات مثل صندوق النقد الدولي FMI، المنظمة العالمية للتجارة OMC، البنك الدولي، والأهمّية التي اتخذتها G8. من السذاجة بمكان اعتبار الاقتصاد المعولم يمثّل مرحلة ما بعد الهيمنة. حتّى وإن كان قسط الصادرات من البلدان التي في طريق النموّ قد تزايد بصفة معتبرة، أغلب أقساط التدفّق هي متمركزة في الاقتصاديات الرئيسيّة لبلدان OCDE. حول هذه النقطة، مثلما هو الأمر حول نقاط أخرى، قبل كلّ شيء، موقف «العولميّين» يختلف بين

من يعتبر أنّ الهيمنة الأمريكية تستفيد من هذه الصيرورات ومن يعتبر أن الدول-الأوطان هي صيغ انتقالية للتنظيم والضبط الاقتصادي. بالنسبة لهؤلاء الأخيرين، ستصبح السيادات شيئا فشيئا عرضة للاحتجاج وتصبح المؤسسات المتعدّدة الدول مجالات أكثر مركزيّة سوف تكون مجسدة بعد مدّة معيّنة لاستقلالية بنيات التحكّم في الاقتصاد المعولم، في مواجهة خطر عولمة غير مراقبة runaway world[16].

العولمة

هل هي شيء جديد؟

من بين الأسئلة المطروحة على الدوام بخصوص العولمة والمتعلّقة بالرجوع المتزايد دوما لهذا المفهوم من أجل وصف الوضعيّة المعاصرة. على طريقة كلام أرسطو، فإنّ العولمة تظهر في العديد من الخطابات كعلّة فاعلة أو كعلّة نهائيّة للتطوّر الحالي للمجتمعات. هي علّة فاعلة، عندما نرى في العولمة تفسيرا للتصاعد القويّ لبعض الصناعات على حساب صناعات أخرى، أو لتسارع حركات الهجرة. هي علّة نهائيّة، إذا ما وافقنا على أنّ العولمة تؤدّي إلى نموّ مطّرد لانعدام المساواة ما بين البلدان الغنيّة والبلدان الفقيرة أو إلى تدهور في المناخ. تصبح العولمة حينذاك المبدأ والمنتهى من أجل فهم الحركات والتحولات التي تصيب البشر.

تصبح أيضا كبش المحرقة بالنسبة لمن يستنكر الآفات التي تصيب الكون. تحمل العولمة سمات الليبيراليّة الجديدة، ومن خلال ذلك، أولئك الذين ينادون بالتداول العالميّ لا يرون فيها إلاّ ما هو سلبيّ وحيث هناك آخرون يعتبرون ازدياد سرعة انتقال الخيرات والبشر والمعلومات فتحا لأجواء جديدة. لهذا النقاش طبعا أوجها سياسية مباشرة. يكفي وضع

الملتقيين الذين يقعان كلّ عام في نفس الفترة، أحدهما في دافوس Davos والآخر في بورتو آليقرPorte Alegre، في مواجهة بعضهما لكي يمكن إدراك ذلك. فمن ناحية، من يتحكم في الاقتصاد العالميّ، القادة السياسيون الأكثر شهرة الذين يحتفلون معا بالآثار المفيدة للرأسماليّة الكونيّة؛ ومن ناحية أخرى، المحرومون من الرتب، الممثلون للفقراء وللبلدان الأكثر حرمانا. نجد هنا، على المباشر، التناقض الصارخ، مشهدان لا يلتقيان لمستقبل المجتمعات المعاصرة. لكن في نطاقيهما، يتجمّع كلّ الانتباه حول هذا الوجود الكلّي للعولمة.

يمكن القول أنّ القضيّة سياسيّة. إذا ما حكمنا عليها من خلال كتابات المتخصّصين، تظهر الأشياء أكثر تعقيدا. عند الأنثروبولجيّين، اشتدّ النقاش بخصوص التفسير المعطى للظاهرة. بالنسبة للبعض، لقد تمّ الولوج نهائيّا لمناخ التدفّق، في عالم الشبكات. يعتمد الانتصار الفعليّ حقّا للرأسماليّة على تشغيل أشكال من الاستغلال الذي أصبح شيئا فشيئا أكثر إتقانا في سياق يكون فيه العمل الذهني في قلب إنتاج فائض القيمة. فالرأسماليّة [العتيقة]، حسب تعبير جان وجون كوماروف[17]، تقوم بفعل معاكس يتمثّل في إضعاف الزوج حدود-دولة الذي يلعب دورا مبنينا في المجتمعات الغربيّة وحيث تمّ فرض النموذج على بلدان العالم الثالث منذ ما قبل تحرّرها. مع الزمن ستتعرّض الدولة-الوطن إلى ألّا تكون سوى فاعلا على صعيد ثانويّ، بينما تتلاشى الحدود وتنتج الهجرات أشكالا جديدة من الثقافات المهجّنة في هذا العالم الجديد المتحرّك. إنها العلّة التي جعلت الأنثروبولوجيّين الذين يرون أنّ العولمة كظاهرة مجدّدة يضعون في قفص الاتهام الارتباط الواحديّ بالحدود وبالدولة-الوطن. يضعون مقابل المحلّيّة

والوطنيّة مقاربة أخرى تركّز على المكوّنات المختلفة للعالم المتحوّل[18]. حيث يحذرون من كلّ شكل يعطي للثقافات جواهر ذاتيّة.

تعرّضت الأنثروبولوجيا التقليديّة لهذه الانتقادات. في الواقع، أليس هناك تفضيل لمقاربة ترتكز على المحلّي، على حساب ترابطات وتداخلات تميّز الانتماء لكون شامل؟ في مواجهة رؤى بدئيّة، فيتيشيّة للهويّات، تدعو الأنثروبولوجيا «العولميّة» قطيعة إبيستيميّة حيث تلعب الإحالات إلى أفكار الارتحال ومغادرة الأوطان، الأثيرة عند الفيلسوف جيلس دولوز دورا جوهريّا. على الأنثروبولوجيا أن ترتقي إلى مصاف الاحتياجات الذهنيّة التي يتطلبها وضع مفهوم لـ«الرأسمالية المجاوزة للحدّ hypercapitalisme[19]». هذه الرؤية للكون لم تحظ في هذه الأثناء بالإجماع. فالحجج المخالفة لأنصار العولمة هي من أصعدة مختلفة. في المقام الأول، يمكن التساؤل، عكس ما يجري في الخطاب السائد، إن كانت العولمة ظاهرة تاريخيّة مستحدثة. هذا التضخّم للتفسيرات العولميّة ألا يعود قبل كلّ شيء إلى تحويل النظر الذي يقوم به الملاحظون والمنظّرون عن حقائق وجدت من قبل منذ مدّة طويلة؟

إذا ما استدرنا صوب الأنثروبولجيين، نجد أنّ التوجّه السائد لدى أغلبهم تمثّل في تحديد حقل الاستنتاج في مجتمعات لها حدود معلومة. بخصوص هذه الرؤية، اقترح أحدهم، وهو إيريك وولف Eric Wolf[20]، منظورا يضع في الحساب العلاقات ما بين «أوروبا وشعوبها التي ليس لها تاريخ» -إنّه عنوان مؤلّفه. في تموقعه في منظور ماركسيّ، يكشف عن الطريقة، التي، في وقت مبكّر جدّا، مكّنت الاحتلال والاستعمار من الإسهام في جعل مجتمعات واقتصادات تابعة لبعضها البعض في مختلف

جهات الكرة الأرضية. تحويل أسلوب إنتاج معتمد على القرابة إلى أسلوب إنتاج تابع أضرّ بعدّة جوانب من حياة الأهالي، مدمّرا المحتدّ، متسبّبا في بلبلة علاقات الْحُكْم. كان سببا في دفق هجرة نحو أراض جديدة وقد أثارت في أمريكا الشمالية حربا استئصاليّة إلى درجة تناقصت فيها حيوانات القندس castors ثم البيسون bisons وتقاتلت قبائل الهنود فيما بينها بغرض التحكم في الشبكات التجارية ومصادر العيش التي اشتدّت ندرتها شيئا فشيئا. فرض الفرنسيّون في كندا، بطريقة أقلّ عنفا، شكلا من الاقتصاد التابع. غير أنّ الهنود أصبحوا تابعين، لكي يحافظوا على حياتهم، لسلع أوروبية مصنّعة والتي لم يكن في الإمكان الحصول عليها سوى مقابل جلود حيوان القندس. نظام الأنكوميساندا encomienda الذي وضعه المحتلّون الإسبان في أمريكا الجنوبيّة منح للمسيطرين أو الأنكومندروس encomenderos حقوقا في عمل الهنود في بعض المناطق. مبدئيّا، هم ليسوا مالكين للأرض، لكن، فيما بعد، عدّة أنكوميندااسات encomiendas تصبح هاسيونداسات haciendas أو مزارع. في أماكن أخرى، في مستعمرات إفريقيا وآسيا، كانت تقتطع غرامات مرتفعة القيمة من ثمن السلع وفرضت نسب مئويّة من أراضي الأهالي تنتج بغرض التصدير.

إنّ الطريقة التي نظّمت على أساسها الرأسماليّة الوليدة نفسها لمّا برزت المجموعات التجاريّة الكبرى لها دلالتها. كان يضمن تمويلها خواصّ، لكنّهم يكونون تحت المراقبة المباشرة للدول. لقد سجّلت تقدّما جديدا في التجارة الماركانتيليّة. هذه المنظّمات الكبرى، من أمثال مجموعة الهند الشرقيّة للتجارة أو الهودسون باي كومباني Hudson Bay Company، لم تكن مجرّد مؤسسات اقتصاديّة، قامت بتوطين جاليات أوروبية في بلدان أجنبيّة

بنسقها الطبقيّ وتشـتغل كحكومـات لهـا عسـكرها وبوارجهـا. مـن ناحيـة، كممثلة لحكوماتها، كانت تفضّـل التجـارة مـع الـوطن الأمّ وكانـت تجارتهـا ماركانتيليّة؛ مـن ناحيـة أخـرى، باعتبارهـا مكوّنـة مـن مسـتثمرين خـواصّ مستقلّين نسبيّا، بالنظر لطول مدة الاتصالات وصعوبتها، كانت هي الرائـدة المباشرة للمجموعات التجارية المجاوزة لحدود الأوطان.

لم تعرف كلّ من الماركانتيليّة والرأسماليّة أبدا تمييزا واضحا بينهما. بالنسبة لوولف Wolf، العمل المأجور - تحـوّل العمـل إلى سـلعة يمكـن أن تبـاع كأيّـة سلعة أخرى- هو خاصّيّة مميّـزة للرأسـماليّة. حسـب هـذه الخاصّـيّة، لم تقـم الرأسماليّة في أوروبا حقّـا قبـل الثـورة الصـناعيّة في النصـف الثـاني مـن القـرن الثامن عشر. إذا ما تمّ تعريف الرأسماليّة بأنّها الملكيّة الخاصّة لوسائل الإنتـاج والتجارة التنافسية بغرض الربح، تكون قد وجدت قبل ذلك. دون أن نبـالغ في التقسيم، يمكن التسليم بأنّ أسلوب التبعيّة في الإنتاج كان يحـاذي (أو ينـدمج في) أسلوب الإنتاج الرأسـمالي في عـدّة مواقـع مـن الكـرة الأرضـيّة حتـى زمـن سقوط الاستعمار في النصف الثاني من القرن العشرين. لمّا أصبحت الرأسـماليّة هي الشكل السائد عند الشعوب الأهلية، لم تكن هناك من مندوحة لتحـوّلات في ثقافتها وفي بنيتهـا الاجتماعيـة وفي اقتصـادها وفي نظامهـا السـياسي. حيـث تكون الأنظمة التابعة قد خلقـت طبقـات واسـعة مـن فـائض المنتجـين ومـن الناهبين، بدا التراتب في حدود الطبقات، ووفـق العـرق والـثروة، بـارزا للعيـان أكثر فأكثر. تمّت خصخصة ملكيات الأهالي لصالح الأوروبيين، بصفة قانونيّـة أو بالعنف. فحيث توجد المستعمرات، عوّضـت المـزارع الكـبرى الأراضي الموجّهـة للقبيلة. دفع السكان الأصليّون للعمل بأجور متدنّية.

لمّا أصبحت النقود معادلا شاملا، اختفت الصناعة المحلّيّة بفعل استيراد المنتوجات المصنّعة الأقلّ ثمنا. النخب الكمبرادوريّة، التي كان ولاؤها لأرباب العمل الأوروبيين كليّا، تمّ إيصالها للحكم. على خلاف الماركنتيليّة، حيث كانت تراقب الدولة الاقتصاد، أصبح لهذا الأخير كوظيفة حماية الملكية الخاصّة، تشجيع التجارة وفتح أراض جديدة لاستغلال المؤسسات، واستعمال العسكر لترقية المصالح الخاصّة في ماوراء البحر وحمايتها. وضّح إيريك Eric Wolf وولف جيّدا أنّ أغلبيّة كبيرة من الشعوب الأصلية توقّفوا منذ مدّة طويلة على أن يكونوا سكّانا أصليين. أضف إلى ذلك، أنّ أولئك الذين صنّفتهم الأنثروبولوجيا في جماعات، قبائل، رؤساء كان خلفهم تاريخ طويل من الاختراق والارتباط بقوى خارجيّة. وبصفة مدهشة، اتّضح أنّ المجتمعات البدائيّة التي شرع الأنثروبولوجيون في استكشافها في القرن العشرين لم تكن في الواقع وعلى الدوام سوى بقايا مجتمعات قديمة لها دول ذات مستوى عال من الإتقان سرّعت تجارة العبيد بانهيارها.

من وجهة نظر ذات طبيعة نظريّة، هناك كلّ الفائدة في الخروج من منظور محصور للتاريخ المتمحور فقط على الفضاء الوطنيّ أو المحلّي ومراعاة التداخلات بين مجتمعات وذلك لمّا يتمّ التموقع أكثر في منظور كونيّ. ابتداء من القرن السادس عشر، أصبح، حسب عمّانويل ولّرشتاين Immanuel Wallerstein، في الإمكان التحدّث عن «نظام-كون» الذي، مع مرور الزمن، أصبح يشمل مجموع الكرة الأرضيّة. لنستذكر عبارة المؤرّخ الكبير فرناند برودل Fernand Braudel[21]، يعرّفه ولّرستاين كـ«اقتصاد-كون». يتعلّق الأمر بمنطقة جغرافيّة واسعة جدّا، حيث يوجد

تقسيم للعمـل وفـائض مـن العمـل ورأس المـال. لا تتضـمّن بنيـة سياسـيّة موحّدة مابين الدول. مـا يوحّـد الاقتصـاد-الكـون، ليسـت الثقافـة وليسـت السياسة، إنّه تقسيم العمل الذي يميّزها.

حسـب ولّرسـتاين Wellerstein[22]، نظـام-كـون معـاصر هـو نظـام رأسماليّ، فهو يهدف إلى التراكم غير المحـدود لـرأس المـال. في هـذا النظـام ينحو تقسيم العمل إلى إقامة تبادل غير متساو بين المركز والأطـراف. المركـز -البلـدان المصـنّعة- يسـتعمل الإنتـاج الرأسـماليّ المكثّـف مـن أجـل خلـق المنتجات المصنّعة المسوّقة للعالم أجمع. تتمثّـل أهميـة الأطـراف في تـوفيره للمركز الموادّ الأوّليّة واليـد العاملـة ذات الأجـر المـنخفض، وتقـديم أسـواق لمنتجات المركز. بـين الإثنـين، البلـدان النصـف-هامشـيّة تتوصّـل إلى تـوازن نسـبيّ بـين المنتجـات المركزيّـة ومنتجـات الأطـراف. تـتمّ مراقبـة منجـزات الإنتاجات المركزيّة عن طريق أشباه-احتكارات؛ مع مرور الزمن، تتجه هذه الأخيرة نحو الاختفاء وتصبح منجزات إنتاج مركزيّ منجز إنتاج هامشيّ.

فالتـاريخ الاقتصـادي للنسـق المعـاصر إذن موسـوم بهـذا الانتقال وبتغيير المرتبة إلى الأدنى بالنسبة للإنتاجات نحو نصـف الأطراف ثمّ نحو الأطراف. يقدّم ولّرشتاين مثال النسـيج، منجـز مركزيّ في القرن التاسع عشر أصبح اليوم أحد منجزات الأطراف الأقلّ مردوديّة. إذا ما تتبّعنا تحليلاته، نجـد أنّ العالميّـة ليسـت معطى جديدا. فالمرحلة الحاليّة موسومة بأزمـة متعلّقـة بركـود الاقتصـاد. يتعلّـق الأمـر إذن بمقاومـة ارتفـاع تكـاليف الإنتـاج، طبعا عـن طريـق نقـل منجـزات الأنتـاج الأقـلّ مردوديّـة نحـو الأطراف، مع اتخاذ إجراءات من أجل وضع حدّ لمستوى الأجـر

والاقتطاعات الإجباريّة. أهمل المركز إذن موضوع التنمية لصالح موضوع العالميّة الذي ما هو إلاّ التعبير عن الاستراتيجيّة الليبيراليّة الجديدة لفتح حدود من أجل تفضيل دوران رؤوس الأموال وتراكمها.

لعبت النظريّة النسقيّة المقترحة من قبل والّرشتاين مهمّا جدّا من أجل خرق الدراسات التاريخيّة، وظلّت مرجعا، يمكن التساؤل إذا ما كانت برّرت تماما تحوّلات تميّز الرأسماليّة اليوم. ما هو مؤكّد، أنّه إذا ما كانت العولمة ليست شيئا جديدا، فقد عرفت بتطبيق سياسات ملاءمة بنائيّة، على نطاق واسع، إنه تحوّل جديد. من المؤكّد، أنّ والّرشتاين يطبّق مفهوم نسق-عالم على الأمبراطوريّات القديمة لروما والصين. أضف إلى ذلك، يتحدّث المؤرّخون عن «عالميّة أولى» بخصوص الفترة الواقعة بين 1870 و1914، لمّا كان الاستعمار في أوج انتشاره. غير أنّ هذه العولمة كانت مختلفة إلى حدّ ما عن الحاليّة، في حدود كون الحرّيّة التجاريّة كانت محدّدة داخل الأمبراطوريّات الاستعماريّة، بينما اليوم حرّيّة المبادلات تتّجه نحو التوسّع إلى مجموع بلدان الكرة الأرضيّة، كما أنّ المستجدّات التكنولوجيّة في الاتصالات والنقل تنتج أشكالا جديدة من أساليب حماية الاستهلاك على الصعيد العالميّ.

إذا ما تمّ اتخاذ منظور نسقيّ، يمكن اعتبار العولمة كتعبير عن لامركزيّة تراكم رأس المال المرتبط بتحويل للاستثمارات في اتجاه مراكز جديدة. في إحالته للمؤرخ برودل Braudel ورجل الاقتصاد أرّيغي Arrighi[23]، جوناثان فريدمان Jonathan Friedman[24] يرى هكذا في العولمة مرحلة أزمة يكمن حلّها في انتقال الهيمنة. لن تكون الظاهرة جديدة، إذا ما تمّت الإحالة على سبيل المثال إلى نقل الهيمنة من إيطاليا إلى شبه الجزيرة الإيبيريّة،

أو من البلدان المنخفضة إلى إنجلترا. ليس ببعيد، في نهاية القرن التاسع عشر، كان الاستثمار الأجنبيّ المباشر يمثّل 9% من الناتج العالمي، وهي نسبة لم يتمّ تجاوزها حتّى سنة 1990. لم يكن الانفتاح على التجارة الأجنبية أكثر ارتفاعا سنة 1993 عنه في 1913. كانت الاستثمارات البريطانية في الولايات المتحدة الأمريكية ضخمة وأصبحت ألمانيا عملاقا صناعيّا: لم تبق إنجلترا هي ورشة العالم. قسطها في المنتوجات المصنّعة انخفض من 50% إلى 14% في سنة 1913. مثل اليوم، هناك هجرات جماعيّة ارتبطت بحركة الاقتصاد. لاحظ فريدمان بأنّ التجديد التكنولوجي، المثار على الدوام من أجل تسجيل الطابع المستجدّ لعولمتـ«نا»، سجّل حضوره منذ هذا العهد: أصبحت الأسواق الماليّة مرتبطة بالسلك، توفّر الهاتف، ظهرت الطائرة. في نهاية المطاف، ما منح الخصوصيّة للفترة الحالية، حسب فريدمان، هو أنه منذ الآن فصاعدا أصبح رأس المال يفضّل نشاطات غير منتجة، أين يحصل تسريع للتراكم حيث مضاربة البورصة والأسواق الفرعية تلعب دورا أساسيّا.

في هذه الشروط، الخطاب الذي يجعل من العولمة ظاهرة مستجدّة تماما ويرى أنّها أبرزت تحوّلا جذريّا للمجتمعات يبدو مجانبا للواقع التاريخيّ وبعيدا عنه. يمكن التساؤل إن لم يكن قبل كلّ شيء إيديولوجيّا. يرى فيه فريدمان تعبيرا عن روح كونيّة ethos cosmopolite تخصّ نخبا جديدة مجاوزة للأوطان تتمسّك بالسلطة الاقتصاديّة وتمجّد فضائل الانفتاح والسفر. يقود هذا الموقف إلى ازدراء لكلّ تشبّث بما هو محلّي، للدولة-الوطنيّة، للجماعة. «الصغار»، الرجعيّون les redneck، موسومون، أولئك الذين يقبعون في سماتهم، ويظلّون «متجذّرِين». لو تتبّعنا حتى النهاية انتقادات فريدمان، الذي بقدر ما يقصد أبّادوراي وعنايته بالدياصبورات

وفيض هاردت ونقري مؤكّدين على ترحال الجموع في مقاومتها للهيمنة، سيلاحظ قبل كلّ شيء في التوالد الخطابيّ الخارق للعادة بخصوص العولمة انعكاس عهد لم يعد يفكّر في الماديّة والذي أصبح يفضّل الرسالة الإيديولوجيّة للنخبة المجاوزة للوطن. ستصبح الأنثروبولوجيا نفسها رهينة الكونيّة، إلى درجة يتمّ فيها التخلّص من مفاهيمها الخاصّة لترتبط بما بعد الحداثة التي تغمرنا.

يمكن طبعا قبول أنّ تأويلا بلا ظلال ينتهي بانتزاع حاضر الصيرورة التاريخيّة التي يندرج فيها، ويسقط التواريخ السابقة لكي يحافظ أكثر على أطروحة صفة الجِدَّة، التي قد لا تصدّق، للعولمة، لعلّها تكون بمنأى عن النقد. يبقى أنّ التشهير بالكونيّة كنواة للنظريات التي تنظر بجدِّيَّة للعولمة تثير بدورها مشكلة. من ناحية، اعترف ريدمان بأنّ هناك عنصرا غير مسبوق، تحوّل حقيقيّ للرأسماليّة مع الهيمنة بدون منازع لرأس المال المصرفي. إذا ما كانت لهذه التحوّلات نتائج اجتماعيّة وثقافيّة حقيقيّة فعلا، كونها تشوّش خاصّة التمثيلات التقليديّة، من هو الذي سيندهش من ذلك؟ يبدو شرعيا حينذاك أنّ الأنثروبولوجيين سيأخذون في الحسبان هذا المعطى الجديد في أعمالهم. فضلا عن ذلك، لا بدّ أن يكون مصابا بالعمى من يصدّق بأنّ المجتمعات التي يدرسونها لم تصب بالعولمة وما يترتّب عنها: ظواهر الهجرة، نموّ السياحة، الخ. لتكن هذه الوضعية مدعاة لكي يخضعوا مناهجهم للمساءلة، ليعيدوا النظر في مفاهيمهم، هل عليهم أن يروا فيها انعكاسا لإيديولوجية المهيمنين الجدد؟

سؤال آخر أثاره هذا الجدال وهو المتعلّق بالكونيّاتيّة cosmopolitanisme. في سنوات الثلاثينيات، التشنيع برجال المال أو

المثقفين «الكونياتيّين» أوصل إلى التجاوزات التي نعرفها. وبعض الخطابات المتطرّفة تذكّرنا من جديد بمحدوديّة تفكير قائم على تقابل يعارض ما بين الوطنيين والمحلّيين من جهة و«العولميّين» من جهة أخرى». لابدّ من تذكّر أنّ ماركس نفسه كان كونياتيّا كبيرا وأنّه من بين مظاهر ثراء غنى كلّ قول نظريّ قدرته على الانعتاق من الحدود المادّيّة بغرض المساعدة على التفكّر في حقائق العالم. لابدّ أيضا من التساؤل إذا ما كان التشنيع بالخطابات حول العولمة ليس له أحيانا ظلال محافظة، لمّا تصبح هذه الأخيرة نوعا ما كبش فداء عندما تنسب لها من قبل السلطات الوطنيّة أو المحلّية جميع الآفات. بيّن جاكي الصيّاغ Jackie Assayag[25] كيف أنّ الخراب الذي أصاب فلاّحين هنود، عجزوا عن الحصول على بذور وسلسلة الانتحارات التي تبعت ذلك، وقد قدّم ذلك للرأي المحلّي على أنّه نتيجة مأساويّة لتصرّفات الجماعات التجاريّة المجاوزة للأوطان. يوجد هنا رسم نمطيّ لمساوئ العولمة. بينما الأنثروبولوجي بفضل تحليل دقيق لآليات القرض والربى، يكشف بأنّ مأساة الفلاّحين الهنود يكمن تفسيرها في طبيعة اشتغال العلاقات الاجتماعية على الصعيد المحلّي ولا علاقة لها بسياق العولمة. في المقابل، هذه الأخيرة هي وسيلة عرضة للتحريف من قبل السياسيّين والإيديولوجيّين.

من هذا الجدال، يمكن استخلاص أنّ العولمة في ذاتها ليست حسنة وليست سيئة. هي معطى لا محيد عنه، مجموعة من الوقائع تحضر أمام نظر عالم الاجتماع. ونظرا لأهمّيّة هذه الصيرورة، لن تكون مدعاة للدهشة عندما تغذّي على الدوام الخطابات حول المجتمع، سواء أريد لها أن تكون معياريّة أو ذات نزعة تفسيريّة. فالعولمة مادّة تشتغل عليها النظريّة. لن يكون في الإمكان شطبها بجرّة قلم بحجّة أنّها توجد في قلب المناقشات الإيديولوجيّة

المعاصرة. ما يمكن أن تحمله وجهة النظر الأنثروبولوجيّة، كونها تمثّل أفقا يكون ملموسا أكثر لتجربة العولمة التي نقوم بها يوميا والطريقة التي تندرج بها في ما نقدّمه.

العولمة كتجربة أنثروبولوجيّة

مهما فكّرنا في المجادلات حول الصفة المستجدّة أو غير المستجدّة للعولمة، نجد أنفسنا مجبرين على تقرير أنّ ذاتنا في العالم توجد مباشرة موسومة بهذه الوضعيّة. لنستدع فقط إدراكنا الفطريّ للفضاء والزمن. حتّى في مستوى هذه الأشكال البديهيّة للإحساس، من أجل شرح تعبير كانت Kant الشهير، حصل شيء له سمة متعلّقة بحدسنا بالمسافة وبالتزامن.

كما بيّنه دافيد هارفي David Harvey[26]، يقع تحوّل تمثيلنا للفضاء وللزمن أثناء فترة يموقعها بين اكتشافين لإنشتاين هما نظرية النسبية المحدودة (1905) ونظرية النسبية العامة (1916). إنها فترة السلاسل الأولى للتركيب في مصنع فورد. تقسيم المهامّ وتجسّدها في الفضاء يضمن فعاليّة قصوى وسيولة كبرى لفيض الإنتاج. بفضل هذا التنظيم الفضائي، يحدث تسريع الزمن. أوّل إشارة إذاعة تمّ إرسالها في نفس الفترة من برج إيفل Effel يسجّل أيضا إمكانية تجاوز الفضاء. سلطة الاتصالات بدون سلك ظهرت بوضوح في نفس العام مع الشيوع السريع لنبإ غرق الطيطانيك Titanic. أصبح يوجد منذ ذلك الوقت زمنا عموميّا متجانسا وشامل يستخدم من خلال كلّ الفضاء. الثمانية وثلاثون مليارا من المكالمات الهاتفية التي جرت في الولايات المتحدة في 1914 عكست سلطة تدخل الزمن والفضاء العمومي في الحياة الخاصة.

في نهاية القرن العشرين، لم يعد في الإمكان فصل تكنولوجيات الاتّصال الجديدة عن تسارع عامّ لصيرورات اقتصاديّة واجتماعيّة. لم تعد المسافة والزمن تشكّل عوائق كبرى بفضل أقمار الاتصال الصناعيّة واللوح. أدّى تكثيف الترابطات البينيّة إلى إعادة تنظيم فعليّة للزّمنيّة ممّا سمح لأشخاص يتواجدون على مسافات معتبرة بأن يتقاسموا نفس التجربة. أمكن ملاحظة كيف أنّ أحداثا منقولة كبرى - وليكن الأمر متعلقا بحرب، مباراة كرويّة، أو حفل لموسيقى الروك- كان تلقيها ممكنا معا في مختلف أنحاء الكرة الأرضية. نفس الشيء، التبادلات المالية أصبحت تمارس في وقت حقيقيّ بدون مراعاة بعد المراكز المعنية. حسب هارفي، هذا الانضغاط للفضاء- الزمن هو معطى أساسيّ للعالميّة. تقصير للزمن وتضييق للفضاء هما وجهان لنفس الظاهرة.

صيرورة تكثيف وتسريع مثل هذه تميّز الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة تقع تماما في امتداد التحوّلات التقنية لبدايات القرن العشرين. مع ذلك، تندرج في السياق الأكثر عموميّة لأزمة فرط التراكم الذي أصاب الرأسماليّة ابتداء من سنوات السبعينيات، والذي أوصل إلى قبول النموذج الجديد لإنتاج ما بعد الفورديّة. شوهد حينذاك نموّ نظام تراكم مرن. فالمرونة تفرض نفسها ليس فقط في محيط الأنتاج، لكن أيضا في سير سوق العمل، في تصوّر المنتجات والنماذج. حسبما كتبه هيرفي، يشاهد نموّ «قطاعات إنتاج جديدة تماما، أساليب جديدة في تعويض الخدمات المالية، وفوق ذلك كلّه، تكثيف لمقادير التجديدات التجاريّة، التكنولوجية، والتنظيميّة.[27]» سمحت المرونة بتحسين رفع رأس المال بتسريع إنجاز الأنتاج والاستهلاك. فالتعهّد والنقل، بتشغيل تكنولوجيات مراقبة إلكترونيّة، هي وسيلة تحديد

زمن رقم الأعمال turn-over لرأس المال. بفضل الطرق الجديدة في تبادل المعلومة وبفضل عقلنة طرق التوزيع، تنتقل السلع في السوق بوتيرة أسرع، فالخدمات المالية أصبحت تؤدّى خلال أربع وعشرين ساعة على أربع وعشرين ساعة.

من المؤكّد جدّا، أنّ المرونة تصيب أشكال الاستهلاك مع التتابع السريع للموضات. تكون الموضة عادة سريعة الزوال: ليس هناك مثل «دكتاتوريّة» الموضة من أجل تغذية مستمرّة لرغبة التجديد، فمن أجل جلب المستهلك نحو ألبسة، أشياء، ألوان موسيقيّة، ألعاب هي نفسها محكوم عليها بالتجديد سريعا. هذه القابليّة لتبخّر الرغبة التي بلغت أوجها في افتتان بـ«الأشياء سريعة الاستعمال» تتماشى مع عالم التراكم المرن. عالم يتطلّب صورا، تمظهرات، حيث تسبق الإشارة وتغطّي على الواقعيّ. هكذا يصف جان بودريّارد Jean Baudrillard يصف ما بعد الحداثة كانتصار للسطحيّ، للصورة المتحرّكة: تسجّل أمريكا بالنسبة له «انتصار السطح والوضعنة الخالصة على عمق الرغبة[28]». من جهته، يبرز بول فيريليو Paul Virilio في مؤلّفه جماليّات الاختفاء[29] مجتمعا حيث لم يعد الفضاء والزمن يمثّلان بعدين ملزمين بالنسبة للأفراد.

ما يستقطب انتباه المتخصّصين بخصوص جوّ ما بعد الحداثة، هي طبعا السيولة، الترابطات، الشبكات. كيف يمكن تصوّر إعادة صياغة العالم؟ يظلّ هارفيHarvey متعلّقا بشكل من التنظير يسند للبنية القاعديّة (أسلوب الإنتاج والتبادل) دور المحرّك الأوّل. فلأنّ الرأسماليّة كانت في أزمة وتمّ خلق أشكال جديدة من التنظيم (ما بعد الفورديّة) أصبحت المرونة هي القاعدة. أصبحت أساليب الحياة وتمثيلات العالم تصاغ في

تحوّلات أكثر عمقا. نعثر هنا على تأويل ماركسيّ، تقليديّ جدًا إجمالا. قريبا من هذا يضع هارفي Harvey في مركز تأمّله شرط ما بعد الحداثة، وليس تحليل الرأسماليّة. إنّها التجربة الحديثة للزّمن في طور تشكّلها، يقدّمها لنا في صفحات مخصّصة للعمران، للفنون التشكيليّة وللآداب، حيث يهاجم العابر، المتشظّي، المنقطع، الفوضويّ، بالنسبة له ما يميّز ما بعد الحداثة، بقدر ما نجد ذلك عند بودلير نجده في هندسة الأبراج. تجربة الزمن هذه والطريقة التي تنتهي بها في وسم الفضاء وعلاقتنا بالمدينة لا تنفصلان عن العولمة. في نفس الوقت، يفهم أنّها لا تختزل فقط في حتميّة تقنية اقتصاديّة وأنّ النظريّات التي تركّز قبل كلّ شيء على تحوّلات الاقتصاد تسدّ الطريق أمام نواحي جوهريّة.

من المؤكّد أنّ كلّ ذلك صحيح. يذكر عالم الاجتماع أنثوني جيدّنس Anthony Giddens[30] كثافة العلاقات الاجتماعيّة على سطح الكرة الأرضيّة ويلحّ على تمدّد (stretching) العلاقات ما بين الوقائع المحلّيّة والوقائع البعيدة. هذا التموقع للمحلّيّ في الشبكة بالنسبة له هو المظهر الأساسي للعولمة. يشهد على ذلك، من بين أشياء أخرى، أنّ الرخاء المتزايد لمنطقة عمرانيّة في سنغافورة Singapour يكون في علاقة سببيّة، عبر شبكة معقّدة من علاقات اقتصادية شاملة، مع ما يصيب منطقة بيتسبورق Pittsburgh من فقر. حيث قد يكون بفعل التعرّض لتبعيّة بينيّة أثر مأساويّ على الحياة عندما يؤدّي إلى إلغاء مناصب عمل. لقد تمّ، منذ الآن فصاعدا، القضاء على المسافة الزمنيّة والتفاوت فيها، بفعل التدفّقات القصوى.

لأنّ ما يميّز العالم الحديث، هو الحركة، أكثر طبعا من البنيات والتنظيمات المستقرّة. تشهد على ذلك تنقّلات البشر، وأيضا النموّ الخارق

للعادة للاتصال الجماهيري، عن طريق الصور العابرة لمختلف أصقاع الكرة الأرضيّة. من وجهة نظر أنثروبولوجيّة يمكن تعريف العولمة باعتبارها تسريعا لتدفّقات رأس المال والكائنات البشريّة والسلع والصور والأفكار. أنتج هذا التكثيف للتفاعلات والترابطات البينية علاقات تتجاوز الحدود الجغرافية والسياسية التقليدية. نفس الشيء أوصل «تمدّد» أطر الفعل إلى خرق حدود حتّى الأماكن الأكثر هامشية. فالصورة الذائعة الصيت للقرية الكونيّة لماك لوهان يجب أن تفهم في معناها الديناميي: فالوعي المعولم، هو، قبل كلّ شيء، هو التبعيات البينية، التي تبني، رغما عنّا، وعينا بالكون.

كان الفرد قبل الآن يعيش ويفكّر ضمن حدود معيّنة. انطلاقا من مجرّد وجهة نظر جغرافيّة. كانت الدولة الوطنيّة تمثّل مرجعا مستقرّا: في محيطها، يتّخذ البعد المحلّي أهمّية خارقة للعادة، مانحة لأعضاء المجتمع نقطة تجذّرهم المفضّلة. في هذا السياق، كانت البنيات الهويّاتيّة تنتج في لعبة تقابل دائمة بين الذات والآخر، بين الداخل والخارج. إذ أنّ الهجرات، من ناحية، تدفّقات الوسائط من ناحية أخرى، كسروا النظام القائم حينذاك. كما يقترح أرجون أبادوراي، هذه الوضعيّة لا تعدّل فقط الحياة الماديّة للبشر، لكنها تنزع نحو منح دور غير مسبوق للمخيّلة[31]. ليس معنى ذلك أنّ المجتمعات السابقة لم تستدع بصفة واسعة، في إنتاجاتها المنهجيّة والأدبيّة أو الفنّيّة هذه الكفاءة. لكن منذ الآن فصاعدا لم تبق المخيّلة محدّدة بمجالات تعبير مخصوصة. سيطرت على الممارسات اليوميّة، خاصة في وضعيّات الهجرة أين الناس مضطرّون لأن يبتدعوا في المهجر عالما خاصّا بهم، مستعملين جميع الصور التي توفّرها لهم الوسائط.

يمكننا إذن أن نتساءل إن لم يكن من الأهداف الرئيسيّة للمشروع الأنثروبولوجيّ تمثّل الأبعاد الثقافيّة للعولمة. هذا لا يتطلّب فقط تموقعا لمختصّين يأتون لكي يكملوا معرفتنا بالنواحي الاقتصاديّة للظاهرة بمساهمة متمحورة على الثقافة. يتعلّق الأمر بالأحرى ببيان أنّ البعد الثقافي هو في مركز الصيرورة، نظرا للمكانة التي تشغلها اليوم مخيّلة العولمة. مع نتائج لم تكن متوقّعة: ظلّ خلال مدّة طويلة منظّروا الحداثة وناقدو الثقافة الجماهيريّة يطرحون حتمية دنيويّة العالم، المضفاة أكثر فأكثر على العقلانيّة العلميّة، تمّ التحقّق من أنّه على العكس من ذلك جعلت الوسائط من إعادة استعمال المخيّلة الجمعيّة من جديد أمرا ممكنا. تشهد حركات اليوم الدينيّة، من بين أشياء أخرى، على هذا البحث عن تساميّات جديدة. أضف إلى ذلك، انتشار الصور التي من الممكن أن تبدو غير لائقة تماما بالنسبة لمن يتلقّاها هي أيضا ذريعة لصيغ في التملّك حيث تتجلّى إبداعيّة معتبرة.

في انتعاشها بفعل تدفّق الصور وبعيدا عن الوقوع تحت تأثير التي تشدّقات غلاة منتقدي الحداثة، تجد المخيّلة آفاقا جديدة. بفضل صور الفيديو، تعطي جماعات المهاجرين معنى لتجربتها، تتشكّل في كيانات جماعيّة في محيط غريب. ما علينا سوى ملاحظة التجارب الجمعيّة المرتبطة بالوسائط والطريقة التي تتشكّل بها عامّة الجمهور حول زعيم كارزمي، أو حول أحداث رياضيّة تهمّهم مباشرة حتّى وإن كانوا يعيشون بعيدين بآلاف الكيلومترات. كمثال، هذا المسلسل في حلقات الذي تتم مسرحته بصفة كبيرة والذي يتمثّل في كأس العالم لكرة القدم، المتابع بحماسة من قبل الجمهور في كلّ مكان على سطح الكرة الأرضية. لا تختلف عن ذلك

رياضات أخرى، كما تشهد هذه المباراة للعبة الكركت cricket الشهيرة بين هنود وباكستانيّين في كأس أسترازيا التي جرت في إمارة الشارقة سنة 1996 وقد جنّدت خمسة عشر مليون متفرّج، من بينهم طبعا مواطنو الفرق المتنافسة، الموزّعين عبر العالم[32].

تدفّق وترابط بينيّ كان من نتائجهما أيضا صنع ما مثّل بالنسبة للإثنولوجي، «فلكيّ المجرّات البشريّة[33]»، شيء لا يعوّض: الخصوصيّات الثقافيّة. ألم تفضّل الأنثروبولوجيا على الدوام دراسة ماهو خصوصيّ، ما يميّز ثقافة ما نظرا لتجذّرها في الأرض والتاريخ؟ شيوع رؤية نسبيّة تنكر كلّ شكل من أشكال الإثنية المركزيّة، خاصة تلك التي تتأسّس على «تعال» ضمنيّ للثقافة الغربيّة، هي من خصائص المقاربة الأنثروبولوجيّة. على قدر ما يقال من أنّ الأنثروبولوجيّين متحمّسين للاختلاف، هم دوما يبحثون عن الأصيل، يجدون أنفسهم يواجهون بواقع موسوم بصيرورات استئصال واجتثاث من الأوطان.

الهجرات، لكن أيضا تأثير الوسائط، تؤثّر في العمق على عوالم ثقافيّة كانت الحدود بينها تبدو وكأنّها غير قابلة للخرق. هل يمكن الحديث فقط عن اجتثاث ثقافي؟ لأنّه إذا ما كان التدفّق حادثا ما بين مختلف القارّات، يبقى التساؤل إذا ما كان لا يشتغل في اتجاه وحيد. فالأمثلة المذكورة دالّة، إلى حدّ يسمح لنا التوصّل إلى وجود نشاط موجّهة توجيها واحديّا من المركز (الولايات المتحدة) نحو الأطراف: كتب أولف هانّرز:«شيئا فشيئا، ثقافة الأطراف تتمثّل أكثر فأكثر الدلالات والأشكال المستوردة، لتصبح بالتدريج أقلّ اختلافا عن ثقافة المركز[34].» هذا الانمحاء الذي يصيب الاختلافات مرادف لتجانس متنام. لقد أصبح ماكدونالد وديزني رموزين

لهذه الإمبرياليّة التي تسعى إلى توحيد التعبيرات الثقافيّة. هل يمكن القـول حينئذ بأنّ العولمة تتلخّص في مجرّد هيمنة خالصة؟

تؤثّر العولمة في المجتمعـات في إعـادة رسـم الفضـاء الاقتصـادي الكـوني وتجلّي الْحُكْم؛ تندسّ أيضا في حياتنا اليومية عن طريق تناقل الصور، أشـياء استهلاكيّة، تناقل لا تقف في وجهه الحدود ولا المسافات. تبادل معمّم، كان من نتائج اقتصاد السوق كونه، يسمح بتقاسم نفس الانجـذاب نحـو أنمـاط من الغذاء، من اللباس أو من الموسيقى. هذا هـو مـا يشـهد عـلى تغيـير في العمق. فالسكّان الأصليّون الأستراليّون أصبحوا يتـابعون مسلسـلات شـمال-أمريكيّة، وكوكاكولا أصبحت إلى حدّ كبير مشروبا شـعبيّا في إفريقيـا كـما في الصين أو في الولايات المتحدة؛ حتّى أنّـه أصـبح في الإمكـان تناولهـا في قـرى إفريقيّة أو في القطـب الشـماليّ؛ أصـبحت مطـاعم ماكدونالـد تلقـى نفـس النجاح في أمريكا العميقة وفي شنغاي - أصبح هذا لا يدهش أحدا. أكثر من ذلك، هذا النسق في الاستهلاك أنتج نوعـا مـن الفضـاء «غـير المعـيّن» الـذي يميّز، حسب مارك أوجـيMarc Augé[35] «الحداثـة المتجـاوزة»، بمسـاحاته الكبيرة، مطاراته، محطّات خدماته، سلاسله الفندقيّة. كتب يقول: «الأمـاكن غير المعيّنة تخلق التعاقديـة الإفراديّـة[36]»؛ في نفـس الوقـت، تشـكّل عالمـا مشتركا حيث يمكن لكلّ واحد أن يجد ما يخصّه مـن مـؤشّرات، مهـما كـان بعده عن موطنه الأصليّ.

هل يمكن الحديث بالنسبة لهذا الموضوع عن شكل جديـد مـن الثقافـة التـي تفـرض نفسـها تـدريجيّا، متجـاوزة الحـدود ودون أن تمـسّ الهويّـات والتجذّرات في الأرض العزيزة على الأنثروبولوجيـا التقليديّـة؟ عـلى العكـس، هل هناك خطر بالزوال يبقى قائما، يسير نحو مجانسة غير مستساغة تسـير

نحو القضاء نهائيّا علـى مـا صـنعته الحضـارات، في تنوّعهـا، مـن أشـياء لهـا قيمتها؟ هذه الأسئلة تحتاج إلى الطرح في عصر تناضل فيه شعوب في سبيل حفظ تراثها وحيث مفهوم الاستثناء مثارا في أوروبا بغرض الدفاع عن بعض القطاعات مثل السينيما في مواجهة تدفّق إنتاج ثقافيّ غزير.

عنـدما تثـار المسـألة الثقافيـة، مـن الواضـح أن القضـيّة تتعلّـق بنقـاش سرعان ما يتّخذ بعـدا سياسـيّا ويسـتدعي عـلى الـدوام شـيطنة للآخـر ذات أشكال متطـوّرة إلى حـدّما والتـي لا تتوقّـف عنـد إدانـة إمبرياليّـة الثقافـة الجماهيرية الأمريكيّة السمة وتتزعّم مقاومة المقهورين من كـلّ الأصـول في مواجهة هذا الغازي الذي ما انفـكّ يفـرض مسلسـلاته التلفزيونيّـة، أفلامـه الهليوديّة، أكلاته الجاهزة وأحذيته الرياضية المصنوعة بأثمـان رخيصـة مـن قبل شعوب وقع استغلالها بصفة مفضوحة. على جبهة الثقافة، هـل انـتصر بيغ بروثر Big Brother نهائيّا؟ ليس هناك من شكّ في أنّ إدانة الإمبرياليّـة الثقافيّة تستند على أساس واقعيّ فعلا. في نفس الوقت، لابدّ من الإقـرار أنّ أغلب المجتمعات لم تفقد شيئا من خصوصيّتها.

فهيمنة الأكل السريع الموجودة في كلّ مكان في العالم قـادت جـورج ريتـزر George Ritzer[37] إلى الحـديث عـن «مكدونالداويّـة McDonaldisation» المجتمـع الـذي لا يخـصّ تأثيرهـا الإطعـام فقـط، لكـن أيضـا التربيـة، العمـل والترفيـه، الحميـة الغذائيّـة، العائلـة وحتّـى السياسـة. يتعلّـق الأمـر بأسـلوب استهلاك يفضّل الفعاليّة ويوفّر إمكانيّة سدّ حاجة أوّليّة باقتصـاد أكـثر للوقـت وللنقود في نفس الوقت. فمفهوم ماكدونالدز يشغّل عقلانيّة دقيقة جدّا. فكلّ شيء بالفعل محسـوب، مـن طـول قطـع البطـاطس إلى كمّيّـة اللحـم، بحيـث يحصـل الزبـون عـلى مـا يقابـل نقـوده. عـلى هـذا الأخـير أيضـا أن يصرف

أقلّ ما يمكن من الوقت، بحيث يتناول وجبته في أقلّ ما يمكن من الزمن. خصيصة أخرى لماكدونالدز تتعلّق بالاستشراف: أين نحن في العالم، هل بالإمكان الحصول على نمط معين من الغذاء العائلي. أخيرا، صيرورة عمليّة الإنتاج تنزع إلى تحديد التكاليف باستدعاء تكنولوجيات تقلّص إلى أدنى حدّ الطاقات البشريّة المستخدمة.

بخصوص نوعه، هذا النمط من الإطعام هو طريقة أخرى في تنفيذ ما قام بتجسيده بصفة مدهشة شارلي شابلان في الأزمنة الحديثة. نكون في زمن إعادة الإنتاجيّة[38]، يجد الزبون نفسه في جوّ عائليّ ولن يكون من حقّه سوى رفاه أدنى، لكي لا يتأخّر أكثر، مما قد يترتّب عنه تحديد مدخول هذا النمط من المؤسّسات. ماكدو، كما يقال بصفة حميمة، هو رمز لهذه الأشكال من الاستهلاك التي شاعت انطلاقا من الولايات المتحدة في العالم، فنالت نفس النجاحات في باريس، في موسكو أو في بيكين.

في قطاع آخر، نجح أداء ديزني في تغليب ذيوع إنتاجاته بين الأطفال وفي إقامة حضائر ترفيهية حتّى في أوروبا، له معه نقاط مشتركة. له نفس النزوع نحو عقلنة صيرورة عملية الإنتاج، الحدّ الأقصى من الفوائد والذيوع بين الملايين من الزبائن، وتجاوز كلّ حدود الأوطان، ليس في الوجبة، وإنما في الصور التي تشكّل مخيّلة الناس المنتمين لأصول متنوّعة.

لم تقم الماكدونالدويّة إلاّ ببيان أطروحة العولمة التي فهمت على أنّها أمبرياليّة ثقافيّة ومجانسة لأساليب استهلاك وللمخيّلة على الصعيد الكوني غير مستساغة. تستدعي لذلك كلّه عددا من التحفّظات، كما بيّن جيمس ل.واطسون في كتاب مخصّص بالذات لتلقّي ماكدونالدز في آسيا الشرقيّة[39]. يرجع واطسون Watson إلى أطروحة القرية المعولمة حيث

تفرض هيمنة تتطلّب على الدوام اندماجا أكثر وتوحّدا من خلال أوليّة شبكات الاتصال والشركات العابرة للحدود الوطنية، إلى حدّ تقليص الأوطان في حضيرة ذات موضوع شامل ومتجانس، في «ماك وورلد» ضخم، حسب تعبير بنيامين باربر Benjamin Barber[40]. يوضّح إلى أيّ حدّ، في القارة الآسيويّة، يختلف تلقّي نسق ماكدونالدز حسب البلد المستقبلة.

لم يكن انتشار نموذج الأكل السريع بسرعة قصوى مرتبطا حسب واطسون Watson بفرض نمط من الإنتاج المتماثل من بلد إلى آخر، ليطبّق نموذج يسلّط على جموع الناس المستهلكين بدون تمييز. على العكس من ذلك، يعود نجاحه لمرونته الكبيرة، لقدرته على التكيّف مع وضعيات ثقافية مختلفة جدّا. يكفي إلقاء نظرة على الموادّ المقترحة على مختلف البلدان. في إسرائيل مثلا، أين تمنع المعتقدات تقديم اللحم والألبان معا، يتمّ تقديم البيغ ماك Big Mac بدون جبنة. الماكدونالدز الهندية، فيما يخصهم، تخضع لتحريم لحم البقر عند الهنود وتحريم لحم الخنزير عند المسلمين: يقترحون ماكنوغجت McNugget بالخضر وماهاراجا ماك Maharaja Mac بلحم الغنم.

لكن تبديل التشكيلة الأصليّة للمنتجات لا يتوقّف عند هذا الحدّ: ظهرت في تركيا الياغورثات yogourts؛ في إيطاليا، توجد سلطات من العجائن ويتمّ تقديم إسبيرسّو esperessos؛ في طايوان، في اليابان وفي هونغ كونغ هناك الطاريّاكي بورغر Teriyaki Burgers؛ وهناك الهنبورغر hamburgers المكونة من الخضر في الأراضي المنخفضة، الماك سباغيتي McSpaghetti في الفيليبين، ما كلاكس McLaks (قاعدته سمك السلمون) في النورويج وفرانكفورتر Frankfurters في ألمانيا، هذا دون ذكر

الماكهوفو McHuevo في الأوروغواي... يسجّل واطسون Watson بأنّ ما هو ثابت فعلا في الكرة الأرضية من ماكدونالدز، ليس الهامبورغر hamburgers، البيغ ماك Big Mac كما يتبادر للذهن، لكنّه فقط الفري فرنش French fries، عنصر غذائي لا يمكن أن يوسم بأنّه يانكي yankee.

يوصل هذا الاستنتاج إلى رفع اللبس عن أطروحة الأمبريالية الثقافية: نفس الشيء، إذا ما كانت ماك دونالدز تنزع إلى فرض نموذجا للاستهلاك مسوّ بين الناس جميعا («انتظر دورك في الرتل مثل الجميع»)، تلاحظ استثناءات، مثلا في ريوديجانيرو، أين يمكن طلب شمبانيا كشراب مرافق للماك بيغ، وهو أمر لا يمكن تصوّره في الولايات المتحدة. بخصوص الاستقبال في المطاعم، إذا ما كانت ابتسامة النادلين في الولايات المتحدة تستدعي الرضا، مثل هذا السلوك في هونغ كونغ أو في كوريا، يثير حذر الزبائن. إنّ الأمر إذن يتعلّق بأوجه مركّزة: يعني ذلك وفق طريقتهم ما يقصدون نقله للمستهلكين.

عند سرد هذه التناقضات، ينتهي واطسون إلى أنّ أطروحة الإمبرياليّة الثقافيّة من مساوئها، بكلّ بساطة وبصفة خالصة، تجاهل التاريخ والخصوصيّات المحلّيّة. فالمستهلكون ليسوا آليات؛ صيرورة توطين محلاّت الماكدونالدز تتضمّن مرحلتين على الأقلّ: في الأولى إشباع فضول الاستيراد وتفضيل خاصية «غرابة exotique» الإنتاج، لكن في مرحلة ثانية، يكون من الضروريّ تكييف العناصر الغذائيّة المقترحة مع الرغبات المحلّيّة، اجتنابا لظاهرة الرفض. في الواقع، توطين النموذج هو نتيجة تواطئ: إذا ما أدرج تغييرات في الثقافة الأهليّة، لا بدّ أيضا من تعديل خصائصه العامّة لكي يكون متماشيا مع العادات والسنن المحلّي.

حالة ماكدونالدز تعدّ مثالا دالاّ. يمكن من خلالها إدراك حدود رؤية واحديّة للعولمة متصوّرة باعتبارها فرض نفس النموذج الاستهلاكيّ على صعيد الكرة الأرضيّة. خطاب الأمبرياليّة العالميّة يفترض سلبيّة كلّيّة للمواطن، بينما يبدو الواقع أكثر تعقيدا. يكون الأمر متعلّقا بالأحرى بصيرورات إعادة حيازة متنوّعة تضع في حسابها مختلف التجلّيات. عبر الوسائط يتم نقل صور لها علاقة بمجالات متنوّعة جدّا، من الخيال إلى الاقتصاد، من السياسة إلى الرياضة، والتي هي قصص تنتظر الحيازة الممكنة من قبل هذا الجمهور الافتراضي. لا يشاهد مسلسل أمريكيّ بنفس الطريقة إذا ما كان المشاهد يابانيّا أو إسرائيليّا. تختلف حيازة المنتوجات الثقافيّة حسب السياقات ويمكنها أن تسهم في دعم الخصوصيّات الفرديّة والهويّات، عكس كلّ شكل من أشكال المجانسة. هناك أعمال حول تلقّي المنتوجات الثقافيّة الجماهيريّة ذات دلالة بهذا الخصوص، مثل هذه الدراسة حول تلقّي الأفلام الهوليوديّة من قبل مجموعة من السكان الأصليّين الأستراليّين، الوارلبيري Warlpiri[41]. هؤلاء الأخيرون، في قصصهم الخاصّة، يستعملون علاقات القرابة بين الأفراد ويعجبون من عدم التحديد الدقيق لها في مادّة هذه الأفلام: فلا تعرف جدّة روكي ولا من يعتني بزوجة أخيه. في المقابل، اهتمام الوارلبيري Warlpiri بالحوافز الفرديّة للشخصيات ضئيل، ما دام في محيطهم تطغى الطبقة على الفرد. أين ينزعون في تأويلهم لسلوك الشخصيات إلى ردّها إلى ثقافتهم الوطنيّة.

إنّ الاستقبال بعيد عن أن يكون محايدا، فهو يشغّل مرجعيات تاريخية تحكم تأويل الرسالة. هناك مثال آخر يوضّح أهمّية هذا النشاط التأويلي؛ يتعلق الأمر بتلقّي سلسلة دالاس عن طريق عيّنة تتضمّن مجموعات مختلفة

من الإسرائيليّين[42]. بعضهم من أصل روسي، يـرون في سـلوكات الشخصـيات انعكاس لحتمية اجتماعيّة، بيـنما الإسرائيليّـون مـن أصـل مغـربي اندهشـوا للطابع الفضّ لهذا العالم، إنّه غابة حقيقيّة حيث الأفراد يجـب أن يصـارعوا مـن أجـل فـرض ذواتهـم. اهـتمّ المتفرّجـون العـرب بالعلاقـات العائليّـة والورطات الأخلاقيّة. على عكس الرّوس، ما أدهشهم، هو قدرة الأفـراد عـلى أن يتحمّلوا مسؤوليتهم وأن يفرضوا حكمهم الحرّ.

هكذا، بعيدا عن ان يكون مرادفا للمجانسة، حركيّة الثقافـة تضـع عـلى المحكّ صيرورات أكثر تعقيدا. ففكرة عالم ثالث يتمثّل بصفة سلبية إنتاجات الغرب باعثة عـلى الهـزء. فهـي مـن ناحيـة تفـترض أنّ عمليّـة تلقّـي صـور والتمكن من أساليب استهلاك آتية من الخارج تعنـي تمثّـل القـيم الخاصّـة بالمجتمع المرسل لها، بينما ما يُرَى بوضوح أنّ ثقافة الاستقبال تغيّر الصـيغة وتعيد تأويل الرسالة حسب سننها. من ناحيـة أخـرى، أطروحـة الإمبرياليّـة الثقافيّة ترتكز على التعـارض بـين المركـز والأطـراف، التـي يمكـن أن نقـيس محدوديّتها، وهي تجهل معطى أساسيّا للعولمة: بعيدا عن أن تكون موجّهة في اتجاه وحيد، حركة تنقّلها موسومة بتنوّع الدفق. ليس من باب الصـدفة أن تسلّط هذه المسائل الضوء عـلى الأنثروبولوجيـا الحديثـة وإذا مـا كانـت هذه الأخيرة لا تهتمّ فقط بالدفق الثقافي، ولكن بالطريقة التي تتكيّـف بهـا المجتمعات مع هذه الوضعيّة أو تقاومها، مع ظـواهر تـذهب مـن الحيـازة إلى الرفض.

يتأكّـد ذلـك بوضـوح بخصـوص مـادّة المطـبخ: يماثـل توسّـع ظـاهرة الماكدونالدز عالميّة المطبخ القادم من آسيا، سواء كان صينيا، طايوانيّا، هنديّا أو كوريّا. يمكن أن نقول نفـس الشيء عـن الموسـيقى: صلصـا، ريغـي، راي،

راب، دامونت لوبيون حتّى البلوز والبوب ميوزيك. نفس الشيء، يمكن التذكير بالأثر الذي أحدثته الصناعة السينيمائيّة للشرق الأقصى. بعبارات أخرى، العولمة الثقافية هي قضيّة أكثر تعقيدا ممّا تظهر عليه أوّل وهلة. ما يميّز العصر الحالي، هو التنوع الخارق للعادة للأشكال الثقافية، التي لا تنفصل عن ديناميّة الهجرات، عن وجود جماعات متجانسة عابرة للقارات، عن تكثيف الانتقالات المهنيّة والسياحيّة. في هذه الشروط، صورة كرة أرضية في طريقها إلى المجانسة والاستغراب تنقضها الوقائع. ما يرتسم، هو بالأحرى الوجه الجديد لمجتمعات حيث تمزج الحدود بين الأصيل والتقليديّ والدعامات الثقافيّة الآتية من حضارات بعيدة، لكنها تنتقل من أطراف الكرة الأرضيّة إلى أقصاها.

من أجل أنثروبولوجيا الهجانة

علينا ألاّ نندهش لما تثيره الدفقات الثقافيّة وأثرها المحلّي اليوم من فضول الأنثروبولوجيين. يثير جوناثان كزافيي إندا Jonathan Xavier Inda وروناطو روزالدوRenato Rosaldo[43] بخصوص هذا الموضوع قضيّة مضاعفة لنزع الوطنيّة وإعادة التوطين: من المناسب دراسة، مثلا، كيف أنّ موسيقى مبتدعة في إفريقيا تذيع في العالم ويعاد تأويلها/تعاد حيازتها بفعل سياق محدّد ليس له ما يجمعه بالعالم الذي تمّ تأليفها فيه. الولوع الشديد بالموسيقى العالميّة يشهد على هذه الديناميّة. لكن في الأمكان أيضا ذكر مثال تلقّي الطانغو Tango في اليابان . هذه الرقصة المربوطة بصفة واسعة بأمريكا اللاتينيّة، بالأرجنتين أين يعود أصلها، كان قد جاء بها إلى اليابان رجل أرسطقراطيّ، هو البارون ميغيطا تسونومي Megata Tsunumi، التي اكتشفها هو نفسه في باربس سنة 1920. أنشأ أكاديميّة للرقص لكي يذيع

الطانغو بين أفراد النخبة في بلده. في نفس الوقت فرض أسلوب ما نفسه يولي عنايته أوّلا بالأناقة والتميّز: بالموازاة، شوهد بروز موسيقيّين ومغنّين في الطانغو يابانيّين.

في الظاهر، هناك هوّة بين هذه الموسيقى والتقاليد النغميّة لبلاد الشمس المشرقة. ومع ذلك فإنّ الأسى والتباين بين الإيقاعيّ والعاطفيّ في الأنغام قارب في حدود معيّنة بين الطانغو وألحان الإنكى اليابلنيّة. كتبت مارطا صافيقليانو Marta Savigliano: «تتقاسم كلّ من الإنكى والطانغو الموضوعات الميلودراميّة، ففي الإنكى، تبكي النساء على غياب عشّاقهنّ، بينما في الطانغو الرجال هم من يشكون من الخيانة.[44]» في طانغو يسمّى «الزرزال Zorzal والكالاندريّا Calandria» يتمّ التعبير هكذا عن التقاليد الأرجنتينيّة واليابانيّة بالمقاربة بين إسمي كارلوس جاردل Carlos Gardel وميزورا هيباري Misora Hibari الذين يشتركان في كونهما بحملان إسمي عصفورين. منذ فترة قريبة، في ردّ فعل على «الطانغو آلو ميغاطا tango a lo Megata» الذي يستوحي الأسلوب الفرنسي، عاد الجيل الجديد للأصول وتم إنشاء أكاديميّة للطانغو الأرجنتيني بالتأكيد على الطابع العاطفيّ والشعوريّ لهذه الرقصة. لكنّ هذه العودة للتقاليد الأصليّة لم يمنع اليابانيّين من أن تكون لهم طريقة خاصّة بهم في أداء رقصة الطانغو. على غلاف كتاب حول الطانغو الياباني، يشاهد عازف يرتدي بدلة تقليديّة يعزف على البندونيون bondonéon. ترمز هذه الصورة إلى أنّ الأمر لا يتعلّق باستيراد لكن بإبداع من جديد لعالم موسيقيّ.

بصفة عامّة، ألا يتعلّق الأمر اليوم بما سمّاه أولف هانّرز Ulf Hannerz «التوحيديّة المعولمة[45]»، تعبير يعيّن مجموعة من التداخلات والتبادلات

الثقافيّة التي يشهد عليها تشابك دفقات من الدلالات التي تجري في العالم بفضل هجرات، رحلات، اتصالات وحركة السلع والمنتوجات الثقافيّة؟ هكذا ينتج «مزيج» حقيقيّ للثقافات بالتحام دفق من مصادر مختلفة، تصاحبه معالجة محلّية تسهم في انبثاق دفق جديد. حيث تكون عناية الأنثروبولوجيّ بالثقافات الصغيرة المحلّية المهجّنة تحيل إلى العديد من سجلاّت الدلالات التي مصدرها دفقات مختلفة، تضيء بعضها البعض، بصفة نقديّة، هزليّة أو تهديميّة.

إنّ استعمال الأنثروبولوجيّين المعاصرين لمصطلحات مثل «توليد» و«مزج» له دلالته: يحيل على اختلاط الثقافات. تمّ الحديث أيضا عن التهجين والتوليف. على خلاف كل شكل من أشكال الجوهريّة، يتعلّق الأمر بأن تؤخذ في الحسبان صيرورات معقّدة وقع تسرّع في النظر إليها على أنّها تنضوي تحت فئات التعدّدية الثقافيّة والتنوع الثقافي. ما شكّل دعما كبيرا للتأمّل حول التمفصلات بين العوالم الثقافية تمثّل في الدراسات الداعمة subaltern studies، التي تجلّت في أعمال إدوارد سعيد Edward Said، غيّاتري سبيفاك Gayatri Spivac وهومي ك.بابا Homi K.Bhabha. في تموقعها عند تقاطع أفكار شديدة الاختلاف، أفكار والتر بنيامين Walter Benjamin حول الترجمة، أبحاث جاك درّيدا Jacques Derrida حول الكتابة والاختلاف، النظرية اللاكانيّة lacanienne، وأيضا تحت تأثير فرانز فانون Franz Fanon والأدب المنتج من قبل كتّاب مابعد الكولونياليّة، يقترح بابا مقاربة تفضح الطابع التشييئي لمفهوم التنوّع الثقافيّ. فإذا كان الموضوع المفضّل عند هؤلاء المنظّرين هو النصّ الأدبيّ، وليس الإثنوغرافيا، أولئك الذين يجرؤون على إخفاء السؤال الجوهريّ المتعلّق بالاختلاف -

الذي يضعه بابا كموضوع بؤريّ في نظريّته بديلا لمفهوم التنوّع. إنّ تمثيل الاختلاف يجب ألاّ يؤوّل بمصطلحات ذات ملامح عرقيّة أو ثقافيّة معطاة مسبقا، تحيل على التقليد باعتباره ذي أساس مقدّس. في الواقع، ليست هناك ثقافة مكتفية بذاتها، وفي مواجهة الثقافويّة الباحثة دوما على تقليد، على مجموعة بشريّة، على نسق مستقرّ من المرجعيّات، يلقي بنا بابا في قلب التمفصل الإشكاليّ بين استراتيجيّات دالّة تراهن على ديناميّات هيمنة وعلى مقاومة.

كتب قائلا: «ما هو جديد على الصعيد النظريّ وأساسيّ على الصعيد السياسيّ، هذه الحاجة إلى تجاوز سرود الذاتيّات الأصليّة والأوّليّة من أجل التركيز على اللحظات أو الصيرورات الناتجة عن تمفصل الاختلافات الثقافيّة. هذه الفضاءات المتخلّلة توفّر أرضية من أجل إقامة هذه الاستراتيجيّات للذات-المفردة أو المشتركة- التي تشرع بعلامات جديدة للهويّة، ومواقع مجدّدة للتعاون وللاحتجاج في الفعل نفسه المحدّد لفكرة المجتمع[46].» فالآيات الشيطانيّة لسلمان رشدي والمعشوقة Beloved لطوني موريزون Toni Morrison رمزيّتان بطريقة تجعلهما تعيدان استعمال كتابات «معولمة» تشتغل في ما سمّاه بابا «فضاء غيري».

فضاء غيري، هجانة، ازدواجيّة: جميع هذه المفاهيم مجنّدة للتفكير من وجهة نظر الاختلاف وصيغ التلفّظ المتعلّقة به. بحيث يثبّط المنظور الما بعد كولونيالي كل شكل من أشكال تجنيس الثقافة. إذا ما وجدت ثقافة مجاوزة للوطن، تتعيّن باعتبارها نقليّة - بالرجوع إلى مفاهيم والتر بنيامين؛ فهي صيرورة لمعاملة حدوديّة، حيث يكون هناك دوما عنصر يقاوم. يلح بابا على الترجمة كنقطة بداية، والتي تمثّل فضاء تردّد (ما دامت الشفافيّة مستحيلة

عند النقل من لغة إلى أخرى)، لكن هذا أيضا ملائم لإنتاج دلالات جديـدة. الأمر يتعلّق بفضاء هجانـة، وهـو مـا يجـري عـلى الحـدود، تسـتمرّ هـذه المعاملة على خلفية علاقات القوّة، التي هي مصدر إنتاجيّة عبور الثقافيّ.

من المؤكّد أنّ بابا يهتمّ قبل كلّ شيء بالنصـوص وبالإبداعيّـة التـي تميّـز الأدب الذي يكتبه كتاب مـن المهجـر، لكـنّ تنظيره للهجانـة يـوفّر منظـورا خصبا بالنسـبة للأنثروبولـوجيّين. يسـمح لهـم في الواقـع بعـدم التقوقـع في مفهوم ثقافويّ، لكنّـه يـدفع إلى التفكـير حـول صـيرورات يمكنهـا أن تأخـذ أشكالا متنوّعة جدّا. كما لاحظ ذلك جان نيدرفان بييترس Jan Nederveen Pieterse[47]، فالهجانة قد تكون مرادفا لتمثّل سلبيّ فتـدعّم بـذلك هيمنـة المركز على الأطراف، أو على العكس من ذلك يكون لها أثـر زعزعـة الثقافـة المهيمنة بإدخال ازدواجيّة المحاكاة (mimicry) في تـوتّر دائـم بـين التقليـد والتهكّم. إن الدراسات الداعمة تؤكّد على الطابع التخريبي للعبة الاخـتلاف هذه التي لا تتوقّف عن خلط السنن وقوانين تجلّ ثقـافيّ سـعى لأن يكـون شاملا، لكنه بصفة مـا نخـر مـن الـداخل بفعـل تـأثيرات عائـدة إلى نزعتـه التوسعيّة.

هناك مثال مهمّ بخصوص هذا الجانب في مجال انتقال ألوان الموسـيقى يتمثّل في الراي الذي أصبح شعبيّا في فرنسا في سنوات الثمانينيّات[48]. هـذه الموسيقى هي نفسها هجنة فهـي، بالإضـافة إلى أصـلها الجزائـري والمغـربي، خضـعت لتـأثيرات مـن الفلامنكـو، وفيهـا بصـمات للفرنسـية والإسـبانيّة ممتزجتين بالعربيّة. عرف الراي فـترة ازدهـار في سـنوات العشرينيّـات، ثـم اختفى بعد استقلال الجزائر، وعاد ليظهر من جديد لمّـا النظـام اتجـه نحـو الليبيراليّة، كموسـيقى عـبّر عـن طريقهـا الشـباب عـن مقـاومتهم لمختلـف

أشكال الامتثال سواء منها اللاّئكيّة أو الدينيّة. في الضفّة الأخرى من البحر الأبيض المتوسّط، افتتن الشباب من أبناء المهاجرين بمغنّين كالشابّ خالد ومامي. كرمز للانعتاق ذاع خارج الضواحي طبعا بفضل التجمّعات الكبيرة المناهضة للعنصريّة وفي الحفلات التي رعتها المنظمة المعادية للعنصرية sos-racisme. حيث أيضا لاقوا حضوة في أوساط الشباب «البورجوازي». يوضّح أيضا جوان غروص ورفاقه بأنّ تجذير الضواحي وافق الصعود القويّ لموسيقى أكثر عنفا في إيقاعاتها كما في كلماتها: الراب. فبينما الراي يعود إلى الأصول في صيغة حنين إلى الماضي، الراب نابع من القيطوهات السوداء، يعبّر عن الثورة، يبدو «مضادّ للوطنيّة ومعاد للحنين[49]». التهجين الذي يتمّ مع دخول هذه الألوان الموسيقيّة هو ظاهرة معقّدة: فهي جميعا مدجّنة، مندرجة في سياق المتاجرة، حيث سوف يتمّ استعمالها كمصدر للفائدة، لكنها تدخل الغيرية، تجنّد أصواتا، إيقاعات، دلالات تخدم في العمق الثقافة المسيطرة فتخلق فيها جدلا من الداخل.

شيئا فشيئا، يصبح انتقال الصور، النصوص أيضا، رهانا لنضالات قد تأخذ شكلا مأساويّا، كما بيّنت قضيّة الآيات الشيطانيّة. هل علينا أن نتحدّث عن انبثاق مناخ جديد يتعلّق بالجمهور، يتّصف بقابليّة «الجمهور» للزوال والذي يتشكّل أحيانا لفترة قصيرة، أو العكس يتبلور إلى درجة يخلق فيها حالات تضامن حقيقيّة؟ يثير أبادوراي Appadurai تضاعف «حقب الجمهور المتعلّقة بالمنفيّين»، المتصفة بصيغ في الحيازة الجماعيّة للقصص والصور الوسائطيّة. يندرج اهتمامه بهذه الجماعات المتضامنة في متابعة الأبحاث السابق ذكرها حول الثقافات التابعة. نفس الشيء، ملاحظاته حول استعمال الوسائط الذي يرمي إلى التحطيم من قبل جماعات

المعارضة في أمريكا اللاتينيّة وفي أجزاء أخرى من العالم الثالث تبرز عمل المخيّلة كسلاح لمقاومة المهيمنين. نذكر بالمناسبة الطريقة التي مكنت المقدّم أوّل ماركوس من معرفة كيف يجعل حركته شعبية، عن طريق الانترنيت، خارج حدود المكسيك. سواء تعلق الأمر بجماعات مقيمة أو بجماعات مهاجرة مرحّلة عن موطنها، تندرج المخيّلة أكثر في بعد مجاوز للوطن.

فـ«جمهور» أبّادوري Appadurai غير محكوم بإطار حدوديّ. ينتجون هم حتّى محلّهم الخاص في سياق متحرّك. لابدّ أيضا من استبدال رؤية ثابتة لتمثيلات جماعيّة بمنظور دينامي لهويّات تتشكّل من جديد بصفة دائمة. يقترح أبّادوراي مفهوم إثنوسكاب ethnoscape[50] الذي يهدف إلى مراعاة إنتاج هويّة جماعة مؤسّسة على بعض الصور، في منظر مشترك. يردّ السكاب Scape إلى فكرة المنظر. الإثنوسكابات هي نوع من المناظر التي يشكّلها مجموعات متحرّكة بالنظر لأصولهم الخاصّة ولما تعرّضوا له من تحوّلات. في إقامة هذه المنظر لا تسهم فقط الذاكرة وما تثيره من حنين، بل أيضا تكنولوجيّات الاتصال: توفّر الأنترنيت وسائل متعدّدة لإعادة تشكيل جماعات يندرج فيها المهاجرون والذين ظلّوا في البلد.

هكذا، لن يظل الناس يرون في العولمة فقط إنتاج وتكثيف سلسلة من التحوّلات مرتبطة بالتوسّع غير المسبوق للتبادلات التجاريّة، بنقديّة الاقتصاد وتكثيف أشكال الاتصال، يؤكّد الأنثروبولوجيّون على المسألة الثقافيّة. لكنهم يتصوّرونها مرتبطة بإشكالية الهجرات، سواء منها الطوعية أو الإجباريّة، وأشكال إعادة تشكيل الهويّات التي تندرج فيها. من خلال هذا المنظور، لابدّ أيضا من مراعاة الطريقة التي تنتظم بها في عالمنا المتحرّك العلاقات بين المحلّي والعولمي. كما سنرى في الفصل القادم، مناهج

الأنثروبولوجيّين تجعلهم مستعدّين لتفضيل «المصغّر micro» والمحلّي؛ إذ أنه، بصفة متزايدة، يصبح تمفصل «المصغّر» و«المكبّر macro»، العولمي والمحلّي، عنصرا أساسيا في التحليل. يبقى حينئذ سؤال في حاجة إلى أن يواجه بالطرح، لأنّه غير منفصل عن هذه الإشكاليّة: البعد السياسيّ للعولمة. سوف نعالجه فيما بعد، بعد تحليل كيفيّة مواجهة الأنثروبولوجيا اليوم لتحدّيات جديدة.

الفصل الثاني

الأنثروبولوجيا في مواجهة العولمة

ما الذي تتوفّر عليه الأنثروبولوجيا لكي تـدرس العولمـة؟ لا يمكـن تصـوّر هذه المسألة دون أن توضع في الحسـبان الهـزّات التـي عرفهـا هـذا الفـرع الدراسي منذ ثلاث عقود. هذا يعود أوّلا إلى العولمـة ذاتهـا وإلى تأثيراتهـا في مجتمعات وفي جماعات كانت لفترة طويلة الحقل المفضّل للإثنوغرافيا. لأنّه في الأصل كان لهذه الأخيرة بصفة مـا مجالهـا المخصّـص، وهـي المجتمعـات التي قيل لمدّة طويلة بأنّها «بدائيّة» التي كما هـي، بصـفة تامّـة وبسـيطة، اختفت. في المقام الثاني، مناخ ما بعد الكولونياليّة كان تربـة مناسـبة لتأمّـل نقديّ واسع حـول المقاربـة الإثنوغرافيّـة، الموسـومة خاصّـة بطـرح مفهـوم ثقافة في الميدان. أخيرا من بين آخر تحوّلات البحث الأنثروبولوجي اعتمدت على اللجوء إلى إثنوغرافيا للمنـاحي الأكـثر حداثـة في مجتمعاتنـا، أصـبحت مجالات: المدينة، السياسة، الوسائط، المؤسسات والشركات العـابرة للحـدود الوطنية، هي الموضوعات الشرعيّة للتحرّي في مجال دراسيّ خـرج للتـوّ مـن قوقعته الغرائبيّة.

لم يعـد مدهشـا أن يجلـب البعـد الثقـافي للعولمـة اهـتمام الباحثين في الميدان. لأنّ عددا من التغييرات التـي أصـابت العـالم حتى في الحياة اليوميّة لها صلة بالهويّات الثقافيّة. انتهى ماكـدو ويزني إلى تجسـيد تهديـد ذي طبيعـة أكـثر عموميّـة، تتمثّـل في المجانسة الأكثر جذريّة لأساليب حياتنا وتفكيرنا. في مواجهتهـا، في مجالات مختلفـة أيضـا كالسـينيما والغـذاء، انتظمـت المقاومـة.

ينبثق في كلّ مكان مطلب متفشّ يهدف إلى الدفاع عن كيان الثقافات التي ينظر إليها على أنّها مهدّدة بالاستلاب. يتمّ التأكيد على ضرورة الحفاظ على الاختلافات، على أن لا تترك تقاليد تعود لعهود قديمة.

في نفس الوقت سايرت هذا الخطاب عدّة اعتبارات، تعتمد على استيقاض الوطنيّات والنزاعات التي خلقتها المطالبات المتعلقة بالهوية، تضع مقابل محاولة المجموعات البشريّة عالميّة تحيل على قيم ذات بعد أكثر عمومية، بملمح يتعلّق بحقوق الإنسان.

الأمر هنا لا يتعلّق باتخاذ موقف يخصّ المجموعات البشريّة والعالميّة، لكن نريد التأكيد على معطى بسيط: من خلال هذه النقاشات، بالاعتماد على خلفية العولمة، يعود إلى المقدّمة مفهوم ظلّ يشغل على الدوام ذهن الأنثروبولوجيين منذ القرن التاسع عشر: مفهوم الثقافة. خاصّة وأنّهم لن يستطيعوا أن يظلّوا غير مبالين اتجاه ما تثيره المسألة الثقافيّة من قضايا ساخنة في سياق العالميّة.

التقليد الأنثروبولوجي

إنّ تصوّر العلاقات المعقّدة التي تشدّ الأنثروبولوجيّين إلى الثقافة لا تعني بأنّه سوف يتمّ الانصراف هنا إلى تمرين يقوم به مؤرّخ بخصوص اختصاص ونظريّات غذّته. بالأحرى، يتعلّق الأمر باتّخاذ الأنثروبولوجيا كتعبير عن لحظة تاريخيّة حيث العلاقات بين الغرب والآخرين بدأت تصبح مشكلا، وحيث ظهرت أعمال الإثنولوجيّين تجعلنا نفكّر في الحضور الضمني للآخر في عالم محكوم حتّى الآن بقيم الأوروبيين وحقائقهم.

إنّ ما عرفته الأنثروبولوجيا بصفة متسارعة من تطوّرات هامّة في أمريكا في حاجة إلى التأمّل. من ناحية، وجدت الأفكار الأوروبيّة في العالم الجديد

أرضا خصبة لذيوعها. مـن ناحيـة أخـرى، في نفـس الفـترة، كانـت الولايـات المتحدة (ومازالت) مكانـا لمواجهـة شـديدة العنـف بـين البـيض والآخـرين (سود، هنود). هنا، أكثر من أيّ مكان آخر، وجـدت مسـألة الثقافـة نفسـها مطروحة بحدّة. إذن لم يكن من باب الصدفة إذا مـا كانـت الأنثروبولوجيـا، المتّفق عليها على أنّها مساهمة كبرى في دراسة الإنسان في تنوّعه الثقافي، قد عرفت مثل هذا الافتتان، إلى درجة أصبحت فيهـا فرعـا دراسـيّا لـه مكانـة كبيرة في محيط الجامعات. لم يحدث شيء من ذلـك في فرنسـا حيـث، رغـم ذلك، لم يكن الدور المؤثّر الذي لعبته الإثنولوجيا أقلّ مـن ذلـك. تمّـت عـلى الدوام الإشارة إلى الاختلافات والاختلالات ما بين التيارات الأنجلو سكسونيّة في بريطانيا العظمـى وفي الولايـات المتحـدة، والإثنولوجيـا كـما مورسـت في ألمانيا وفي فرنسا[1].

من وجهة نظر تاريخيّة محضة، يعدّ الإلحاح على خصوصـيّات المـدارس المختلفة أمرا مشروعا. يبقى التساؤل إذا ما كان الانبثاق والتطور المتـزامنين تقريبا للخطاب ذي التوجّه التحليلي والتعليمـيّ حـول الاخـتلاف الثقـافيّ لا يدلّ على حركة أكـثر عمقـا، عـلى عـالم يبحـث عـن مبـدإ انغـلاق في نفـس اللحظة حيث اكتمالـه الخـاصّ يثـير مشـكلة. بمصـطلحات سياسـيّة، كانـت الأشياء واضحة: يمرّ تقدّم الحضارة عـبر طريـق الهيمنـة الغربيـة وبخضـوع السكّان الذين يعتـبرون بـدائيّين. يأخـذ الاحتـواء هنـا شـكل هيمنـة، وهـو جدليّة الاستعباد التي تظلّ تعمل بصفة مكثّفة. منذئذ، سوف يكون هنـاك مركز وأطراف، وسوف تطبع بشدّة هذه الإشكاليّة الفترة الكولونياليّـة التـي تعيش صيرورة التحرّر من الاسـتعمار. حـل لم يكـن مرضـيا تمامـا، لأنّ هـذا الغلق بالإجبار، هـذا الاحتكـار للقـوّة يضـمن لأقلّيّـة مـن السـكّان الـتحكم

بدون مشاركة في جزء كبير من العالم، يثير النظام الكولونيالي حالات فضول، تحثّ على الرغبة في الارتحال. إنّه في هذا الأفق تنمو الأنثروبولوجيا. تقترح هذه الأخيرة مقاربة للآخر تتناقض مع عنف الغزو. تريد أن تكون علميّة: تبني لنفسها مناهج ومفاهيم، تحصي معطيات. وإنّه هنا تكشف هذه المقاربة عن جدواها الحقيقيّة.

لأنّ الأنثروبولوجيا كانت بدون انقطاع تبحث عن مبدإ انغلاق. ليس عن طريق العنف والهيمنة. بحذاقة أكثر، تقوم بعكس رؤية مرئاوية للعالم، حيث أتمكّن من معرفة الآخر أثناء الحركة، من خلاله أكتشف نفسي. ليس هناك، على الأقلّ في الظاهر، مسافة في اتجاه واحد. كما سنرى، تندرج الأنثروبولوجيا في تقليد إنساني حيث «الميدان» يفرض عودة تأمليّة حول الذات ومجتمعها الخاصّ بها. في نفس الوقت، الأنثروبولوجيا، أيضا في احترامها للخصوصيّات الأهليّة، توفّر أفق سيطرة يمكن القول أنه أجدر من العنف الصادر عن الهيمنة. في آخر المطاف، إنّها ممارسة الميدان وتملّك الوسائل النظريّة الملائمة هي التي تمنح شرعيّة التعيين، وبالتالي التشييئ لهذه الكيانات المسمّاة ثقافات. خاصّة وأنّ مصطلحات الحوار بين هذه الأخيرة والمركز هي نفسها محدّدة (مثبتة) عن طريق النصّ الإثنوغرافي.

على عكس ما كان في الإمكان كتابته بخصوص هذا الموضوع، كتابة الإثنولوجيّين ليست «وحيدة الصوت[2]»؛ فلن يكون لها حينئذ أبدا هذه القوّة الجذّابة. لتقرأوا مالينوفسكي أو ليفي ستروس: قوّة هذه النصوص تكمن في ما لا يتوقّف المتوحّشون عن طرحه علينا، كما كان الأمر قديما مع الفارسيّ والفظّ، على هذه المواجهة أن تكشف لنا عن حقيقتنا. هناك درس يستخلص من التجربة التي رويت لنا. ككلّ رحلة، هذه الأخيرة تعيدنا إلة

نقطة الانطلاق، إنها تعلّة للعودة إلى الذات. طبعا، يجذب أحدهم الخيط الآخرون لا يفعلون. بحيث لعلّ هذه النقطة المشتركة بين الأعمال الأنثروبولوجيّة الكبرى الموسومة يالضمان الخارق للعادة لمؤلّف لا ينقطع عن لعب دور مزدوج بينهم وبيننا، لا يتردّد في هزّ قناعاتنا دون أن يسيء للموقع الذي نحن فيه، موقع المتحضّر السليم النية الذي هو أهل لأن تدغدغ عواطفه قليلا.

الأرض كرويّة وكانت الأنثروبولوجيّة على الدوام مرادفا لنوع من الدورانيّة. منّا إليهم ومنهم إلينا. تقترح الأنثروبولوجيا ضمنيّا تمفصلا للعالم يغذّي الفكر والمخيّلة الغربيّتين، اعتمادا على فرضيتين متمايزتين: من ناحية، تطرح وجود غيريّة لا يمكن نكرانها، قسمة واسعة بيننا وبينهم، من ناحية أخرى، تؤكّد تكامل عالم حيث لهؤلاء وللآخرين مكانهم. وبعبارات أخرى لابدّ من قبول أنّ العالم مركّب من فلقتين غير قابلتين للاختزال، وبناء عليه، يشكّل كلاّ، في نطاقه يمكن التحاور. حيث تكون هناك نتيجة منهجية لها أهميتها: شرعية علم للإنسان متمحور حول مقارنة الثقافات. ما يوصل إلى رسم مشروع أنثروبولوجي منسجم في بعديه، المونوغرافي والمقارن.

هذان المشروعان، هما متمايزان لكنهما متكاملان، يمثلان، حسب ليفي ستروس، الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا.

دون أن نتساءل، بناء عليه، عن مناسبة هاتين التسميتين، لنقرّ بأنّ الأمر يتعلّق ببناء للعالم منسجم ولم يشرع في خلخلته إلاّ منذ وقت قصير. تمثّل أحد الأسس الجوهرية في تشغيل هذا المفهوم المركزيّ، مع أنّه شرع دوما في تحقيقه: الثقافة. هنا يتموقع مبدأ الانغلاق - بمعنى الكلمة- المشار إليه أعلاه. أضف إلى ذلك، إن كان الأمر يحتاج إلى إلقاء نظرة ارتداديّة لعمليات الاستعمال التي

خضع لها. نظرة، أكرّر، ليست نظرة مؤرّخ مشغول بالعودة إلى الأصول، لكن نظرة أنثروبولوجيّ يبحث عن رصد التوارد خلال المسارات الفرديّة. إنّ ما يهمّنا، إلى حدّ ما، هي مغامرة هذا المفهوم، يرتحل معه طبعا المغامرون. هجرات ثقافيّة، من هنا ومن هناك من الأطلنطي، التي ضمنت لمفهوم الثقافة هذا حظّا ومصيرا، يمكن أن نقول عنهما، أنّهما خاصّين.

تَخَلُّقُ مفهوم ثقافة

عندما ننكبّ على أصول الأنثروبولوجيا، عادة ما تستدعى صورتان مرتبطتان على الدوام ومعتبرتان كرائدين للتطوّريّة: إدوارد تايلورEdward Taylor ولويس مورغانLewis Morgan الذان تركا بصمتيهما في حقل للدراسة خصّصا له مشروعا شاملا. لم يعد الأمر متعلّقا أبدا بتجميع معطيات في درجة ما من عدم التجانس حول عالم البدائيين، بل بترميم مرحلة من تاريخ الإنسانيّة في تماسكها. في الكتابين الهامين الذين يحملان عنواني الثقافة البدائيةPrimitive Culture (1871) والمجتمع العتيقAncient Society (1877)، يستعمل تايلور ومورغان جميع الوسائل الممكنة المستمدّة من التاريخ، لكن أيضا من ملاحظة السكان المعتبرين كبدائيّين لبيان هذه الحقبة من المسيرة البشريّة. للوهلة الأولى، اشترك الكتابان في نفس الفلسفة القائمة على فكرة تقدّم مستمرّ. يمنحان وضعيّة خاصّة للبدائيّة، التي، باعتبارها تقع في أسفل السلّم وتتمتّع بدرجة من الكمال أقلّ من الحديث، ليس محكوما عليها أن تصبح موضوعا يشبع الفضول. بعض المجتمعات تشهد حالة سابقة على البشريّة، من خلال عاداتهم ولغتهم. هكذا في هواي مصطلحات القرابة الدالة على الإخوة تطلق على كلّ الرجال من نفس الجيل دون تمييز، كما يعامل كلّ النساء على

أنهنّ «أخوات»، إثبات لحالة انتماء عن طريق الدم لها خصوصيتها. زواج بونولوا punulua، الذي يصفه مورغان الذي يتطلّب استبعاد الأخوات الشقيقات من بين النساء اللواتي يتقاسمهم الإخوة والإخوة الأشقّاء لرجال تتقاسمهن الأخوات، هو أيضا من البقايا. يحيل إلى عهد حيث شرع في إجراء تمييز بين زيجات مسموح بها وزيجات محرّمة. خطوة أولى في تطوّر سوف يوصل إلى الزواج الواحدي المعاصر.

ما يهمّنا هنا، هو أنّ استكشاف المجتمعات المتباعدة كان يبدو لمؤسّسي الأنثروبولوجيا كوسيلة لتوضيح طبائع أوائل البشر. تتصوّر الأنثروبولوجيا نفسها كعلم للآثار، خطاب البدء. انكبّ هنري مينHenry Maine، معاصر مورغان، أيضا على المجتمعات العتيقة، لكنّه كان متحمّسا للميدان القانوني.كان يشتغل أوّلا على سرود عتيقة من الإنجيل، ثم انطلق في بحث المعطيات في الهند الحديثة. كتابه الأساسي، القانون القديمAncient Law (1871)، يلاقي دوما بين على الأقلّ أربع وجهات نظر: وجهة نظر كلاّ من الفيلسوف والحقوقيّ والمؤرخ والملاحظ. تندرج الخطوة المؤسّسة للأنثروبولوجيا تماما في بحث عن الأسس. لكنّ الأصالة الجوهريّة لهذا المسعى تتأتّى من كون العتيق لا يختلط بالأرشيف. فالعتيق حيّ طبعا، يواجه الأنثروبولوجي. هذا الحضور للبدائيّ سوف يطبع لفترة طويلة التخصّص. يتمّ كلّ شيء وكأنّ هناك، بعيدا عنّا بدون شكّ، دون أن يكون ممتنعا الاطلاع عليه، متحفا حقيقيّا يظلّ مستجيبا لفضول الغربيّين. يضاف للافتتان بالغرائبيّ شيء آخر، مرتبط بإمكانيّة الولوج عن طريق كائنات حيّة إلى الماضي البعيد جدّا.

الفضول لمعرفة البعيد ليس شيئا جديدا. في عصر الأنوار، كانت الاكتشافات الكبرى وقصص الرحلات تبعث على الحماس. أكثر من ذلك،

كان يستدعى المتوحّش من قبل أحسن أذهان العصر من أجل المحاورة نـدّا للندّ. في محاورات السيد بـارون لاهونتـان Lahontain ومتـوحّش في أمريكـا (1702)، هكذا يشـاهد الفـظّ آداريـوAdario يسـتدعي جميـع الموضـوعات الفلسفيّة الكبرى، من الأخلاق إلى الديانة، مرورا بالعائلـة والقـانون. في لعبـة المرآة هذه، «المتوحّش» الطيّب يعطي الدرس لـلأوروبي. للفـظّ، كـما سـيفعل من بعد فارسيّ منتسكيوMontesquieu، وظيفة محدّدة جيّدا في عدّة نقدية حيث المتعة التي توفّرها الغرابة هي أيضا وسـيلة لتمريـر الأفكـار الجديـدة. كانت الموضة حينذاك للتركيات Turqueries. ما كان يستدعي الانـدهاش في مقاربـة المتـوحّش في القـرن الشـامن عشر، كونـه منظـور إليـه في معاصرتـه الراهنة. مهما كانوا بعيدين في الفضاء، كان للبـدائيّين حضـور مـع الأوروبيـين جنبا إلى جنب. لا يجد بارون غضاضة في التحاور مع فظّ.

سـتحدث ثـورة حقيقيّـة مـع أخـذ الـزمن والتـاريخ ومفهـوم التقـدّم في الحسبان، والتي كانت جميعا في قلب التطوّريّة الاجتماعيّة والثقافيّـة. أصـبح المتوحّش منذ هذا الحين متصوّرا كبـدائيّ. قـد ينظـر إليـه كشـاهد حـيّ عـلى العصور الأولى للإنسانيّة. أصبحت المسافة الزمنيّـة أكـثر جوهريّـة مـن البعـد الجغرافيّ. كما يسجّل جيرار لنكلودGérard Lenclud، «بدا أنّ الأشياء تجـري وكـأنّ التمـدّد المعتـبر للمحـور التـاريخيّ للبشريّـة أخّـر المتـوحّش في تتـالي الأحداث إلى أن أوكلت له مهمّة البدائيّ»[3]. اتّخذ الفضـول الـذي ظهـر اتجـاه البدائيّين منحى مختلفا جـدّا. فـالأقوام المتوحّشـة يجـب أن تحلّـل بالطريقـة التي يعمل بها علـماء الآثـار انطلاقـا مـن الحفريـات. إنّـه أسـلوب جديـد في المعرفة بدأ ينتشر. لم يعد الأمر متعلّقا بإدراج المتوحّشين في خطـاب فلسـفيّ. فما سيقوله لنا هـؤلاء النـاس يتعلّـق بالمـاضي. مـن خلالهـم ترتسـم العصـور

المجهولة لبداية الإنسانيّة. برز مفهوم مفتاحيّ، هو مفهوم البقايا. كتب تايلور: «بالنسبة للعلم الإثنوغرافيّ، من الضروريّ جدّا إدراج كلمة مثل بقيّة survivance، موجّهة فقط لتعيين الواقعة التاريخيّة[4]».

سوف يجري التحرّي دون توقّف للكشف عن الطبقات التي تغطّت عبر مسار الزمن. تطلّبت الاستكشافات والرحلات «علاقات»، تقارير، صحف، جمبع أنواع القصص التي تستعمل المعطيات دون أن تضع شبكة للتحليل الممنهج، حتّى وإن كانت قد راكمت ذخائر من الملاحظات. منذ الآن فصاعدا سوف تفرض الحاجة للاستقصاء والمنهج نفسها. جميع المعطيات سوف تكون في حاجة إلى التسجيل؛ لن تكون هناك وقائع صغيرة. «لعلّه ممّا يستدعي الشكوى أنّه في مسار هذا البحث المخصّص لما سمّيته بقايا الحالة الاجتماعيّة القديمة، والتي هي مخلّفات ضعفت من ثقافة العصور الأولى [...] اخترت عددا من الأمثلة مع أنها عن أشياء غير مستعملة، فاقدة للقيمة، تافهة وحتّى أنها عبثية فيها خطورة ولها تأثيرات سيّئة[5].»

يمكن القول أنّه كان يتمّ رسم سهم في كلّ موضع، من أجل تتبّع أحسن، من خلال هذه المخلّفات التي توفّرها لنا المجتمعات البدائيّة، لأثر أصولنا. هكذا قام الأنثروبولوجي حتّى بإعادة بناء تاريخ الأشكال المتتابعة للعلاقات الاجتماعيّة، انطلاقا من البقايا، مثلما فعل مورغان، الذي انطلاقا من زواج بونولوا punulua، بيّن كيف تمّ التمييز بين الأقرباء الدمويّين والأشقاء، مرحلة لابدّ منها من أجل الوصول إلى العشيرة الرومانية، ثمّ إلى العائلة الحديثة. سكّان جزر هواي تمّ استحضارهم من أجل أن يشهدوا من خلال وجودهم نفسه على استمرار مؤسّسة أموسيّة.

هذه المعالجة للبدائيّ التي تسم ميلاد علم إثنوغرافيّ، نستعمل هنا تعبير تايلور، تتطلّب إدراج ترتيب معيّن في جمع المعطيات. حتّى قبل أن يصبح التحرّي الإثنوغرافي مسنّنا في كتاب الملاحظات والتحرّيات في الأنثروبولوجيا Notes and Queries on Anthropology[6] الشهير الذي كوّن أجيالا من الطلبة الأنجلوسكسون، متتطلّبات الترتيب والتماسك حاضرة بوضوح في الجدول الذي وضعه مورغان للتنظيمات المتوالية للقرابة والزواج.

من جهته، أدخل تايلور مفهوما سوف تكون له مكانة هامّة في الأنثروبولوجيا، وهو المتعلق بالثقافة المعرّفة على أنّها «هذا الكلّ المركّب الذي يضمّ المعرفة، المعتقد، الفنّ، الأخلاق، التشريع، العرف وجميع الكفاءات الأخرى أو العادات المكتسبة من قبل الإنسان باعتباره عضوا في المجتمع[7]». على خلاف مورغان الذي لم يستعمل أبدا كلمة «ثقافة»، ميّز تايلور بوضوح ميدان بحث الذي يحدده العنوان الفرعي الثقافة البدائيّة Primitive culture كالآتي: «أبحاث حول تطوّر المنهجيّة، الفلسفة، اللغة، الفنّ والعرف». سوف يلاحظ بأنّ الثقافة لا تتضمّن فقط اللغة والفكر، لكن أيضا مجموعة واسعة يحتويها مصطلح العرف، الموحي لكنه غامض. مصطلح ينطبق على معطيات يتعرّض لها مورغان على أنّها مفاهيم المجتمع والحضارة.

لم يخترع تايلور مفهوم ثقافة. كما تمّت ملاحظته[8]، كان متأثرا كثيرا بالتراث الجرمانيّ. درس هو نفسه في ألمانيا، وجزء كبير من الأمثلة المستشهد بها في الثقافة البدائيّة مستمدة من أعمال ألمانيّة. يمثّل غوستاف كليم Gustave Klemm أحد المصادر الأساسيّة لتايلور، والذي هدف من

تأليف كتابيـه Allgemeine Cultur-Geschichte (1843) و Allemeine Culturwissenschaft (1854-1855) إلى إقامـة علـم للثقافـة. التعريـف المقترح من قبل كليم: «أعـراف، خـبر وتقنيـات، حيـاة منزليّـة وعموميّـة في زمن السلم والحرب، ديانة، علم وفنّ»، لا شكّ أنّ الأنثروبولوجي الإنجليـزي قد استوحى ذلك. لا يمثّل تعريف الثقافة في حدّ ذاته اكتشافا غـير مسـبوق ومعـزول. إنّـه يعكـس اسـتمراريّة مقاربـة للمجتمعـات المعتـبرة بدائيّـة، مؤسسة على الفحص والجمع. جمع المعلومة، وأيضا شهادات مادّيّة.

طيلة المسار المحقّق منذ بداية القـرن التاسـع عشر، حيـث المصـطلحان «فنّ» و«ثقافة» أخذا دلالتهما الحديثة. لم يعد الفنّ مجـرّد معرفـة للفعـل، أصبح منذئذ مرادفا لإنتـاج أعـمال ذهنيـة حيـث يـتمّ التعبـير عـن الخلـق والتنميق الحضاري. يقصد بالثقافة ما هو أرقى وما هـو أثمـن في المجتمـع. اسـتمرّ اسـتخدام هـذين المصـطلحين حتّـى أيّامنـا هـذه. لكـن في القـرن العشرين، اتخذ مفهـوم ثقافـة معنـى أوسـع. أصـبحت عـنصرا جوهريّـا في معجم الأنثروبولوجيين. سوف يصبح هؤلاء هـم مـن يخضـع الثقافـات - في صـيغة الجمـع- للفحـص. يـرى جـامس كليفـورد في اللجـوء لمفهـوم ثقافـة «البديل الليبيرالي للتصـنيفات العنصريّـة المتعلّقـة بالتنوعـات البشريّـة[9]». مادام يمكن أن تمتدّ فئة الثقافة إلى «جميع سكّان العالم» كان من تأثير ذلك تطويع المفهوم. لم تعد تنطبق على على الإنتاجات الثقافيـة المعتـبرة راقيـة، لكن على مجموع أساليب الحياة.

الموازاة بين الفنّ والثقافة ليس اعتباطيّا، فعمل الإثنوغرافيين قارب لزمن طويل عمل الجـمّاع. كـان يهـدف إلى الجمـع، التصـنيف، الحفـظ، لعنـاصر له مكانتهـا في الثقافـات الخاضـعة للملاحظـة. كتـب كليفـورد[10] بنباهـة:

«الثقافات هي تجميعات إثنوغرافيّة». قامت مارغريت ميد Margaret Mead وريو فورتينReo Fortune بعملهما الميداني في غينيا الجديدة، بذلا مجهودا من أجل عزل ما سمّياه ثقافة. «هنا في الأراضي المنخفضة طوريس شيلس Torres Chelles، وضعنا اليد الأخيرة على ثقافة مجموعة من سكّان الجبال. ليس لهم إسم ومازلنا لم نقرّر بعد كيف نسمّيهم[11].» باعتبارهما جامعان، قاما بعمليّة فرز وانتقيا ما هو بدا لهما أنه أكثر نقاء، مستبعدين جميع الإنتاجات المختلطة لتاريخ يفضّلان أن يتجاهلاه. مثلا، رفضا دراسة مجموعات وجدوها «ممسّحة بصفة فظيعة[12]». إلى حدّ انتهت فيه ميد إلى أنّها وجدت «مزعجا» قبول الأرابيش للتأثيرات الخارجيّة[13].

نفس الخطوة قام بها مالينوفسكي الذي يعتبر ثقافة تروبرياند خارج التأثيرات الخارجيّة ولا يهتمّ بالأهالي الممسّحين. إنّه الموروث ما يهمّ الأنثروبولوجيّ، الذي تمنحه الثقافة بعدا ضامنا للخلود. من أجل فحصها جيّدا، تمّت تنمية مقاربة يهمها التمكّن من الداخل للبّ ثقافة ما. من أجل بلوغ ذلك، كان من الأفضل اختيار مجموعات بشريّة ضخمة محدّدة كميدان للملاحظة.

المقاربة «المصغّرة» في الأنثروبولوجيا

في أدبيّات الإثنولوجيا، ظهرت المقاربة «المصغّرة» على الفور كشرط ضروريّ للحصول على معلومة شاملة حول المجموعة التي تكون موضوعا للبحث. فمفهوم واقعة اجتماعيّة شاملة، الذي يمثّل أحد الدعامات الجوهريّة للتراث الدوركاييمي، هو ضمني هنا. أدرجه موس Mauss في هذا الحقل الدراسي، معتبرا أنّ الانغماس الإثنوغرافي لابدّ من أن يسمح بإدراك وإعادة بناء تركيبة مجتمع ما. يوفّر العمل الميداني إمكانيّة معالجة

مناحي مختلفة من الواقع الاجتماعـي معـا، مـع وضـع علاقاتها البينيـة في الحسبان. يندرج تحديد ميدان ما في مجموعـة بشريّـة، يعنـي ذلـك تـوفير معالجة مخبرية، وإمكان إخضاع مصائر الحياة الجمعية لمحكّ التجربة على المباشر. ركّز موس نفسه في تفحّصه لظـواهر مثـل تلـك المتعلقـة بالمبادلـة والهدية التي تضع على المحكّ مختلـف أبعـاد الواقـع. مـن جهـتهم، بـواس Boas، مالينوفسـكي Malinowski، رادكليـف بـراون Radcliffe-Brown سجلوا نفس الانشغال المتعلق بمراعـاة كلّيّـة الواقعـة الاجتماعيّـة معمّقـين بدون انقطاع معرفتهم بالمعطى الإمبيرقيّ.

إنّ الالتجاء إلى التحليل المصغّر مطلب منهجيّ ويندرج في مشروع أوسع يضع في الاعتبار، بالإضافة إلى هذا المثـال المتعلـق بالكلّيّـة، انشـغالا ثقافيّـا محدّدا بدقّة: يتمثّل في بناء تعميمات متماسكة وصلبة انطلاقا من التجربـة الميدانيّة. إنّه مثال النمذجة الذي نعثر عليه معمـولا بـه خاصّـة في التقليـد الأنثروبولوجي والذي تجسّد في أعمال ليفـي سـتروس Lévi-Strauss حـول بنيات القرابة. من المفيد التـذكير بـأنّ هـذا الأخـير ميّـز بوضـوح بـين ثلاثـة مستويات من الفحص: الإثنوغرافيا، الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا. بالنسبة لـه الإثنوغرافيا «تناسب المرحلة الأولى من البحث: الملاحظة والوصـف، العمـل الميـداني». عمـل الإثنـوغرافيّ أساسـا مونـوغرافيّ، «يمـسّ مجموعـة بشريّـة محصورة إلى حدّ ما، لـكي يـتمكّن الجـامع مـن تجميـع الجـزء الغالـب مـن المعلومات بفضل تجربته الشخصيّة[14]».

المرحلة الثانية تتمثّل في برهنة الباحث عـلى قـدرة في التركيـب. «يمكـن لهذا التركيب أن يـتمّ في اتجاهـات ثلاثـة: جغرافيّـة إذا أريـد دمـج معـارف خاصّة بمجموعات مجاورة؛ تاريخيّة إذا ما كان المقصود إعـادة بنـاء المـاضي

لمجموعة سكّانيّة أو عدّة مجموعات؛ منهجيّة في الأخير إذا ما تمّ عزلـه لـكي يـولى عنايـة خاصّـة عنـدما يكـون مـثلا مـن نمـط التقانـة، العـرف أو المؤسّسة[15].» تناسب الإثنولوجيا هذا الجهد المبذول من أجل السيطرة على المعطيات وتقسيم بعض المناحي من أجل تأمّلهـا. تعتمـد الإثنولوجيـا عـلى الإثنوغرافيا. لكنّها تكتسب معناها من مشروع أكثر طموحا، لأنّها تنـدرج في أفق علم للإنسان عليه أن يكون نقطـة الوصـول للعمـل المنجـز كلّـه. علـم الإنسان هذا أو الأنثروبولوجيا يتحـدّد بمطمحـه في «معرفـة الإنسـان الكـلّي المتصوّر في حالة أولى (الأنثروبولوجيا الاجتماعيـة) انطلاقـا مـن إنتاجاتـه، في حالة أخرى (الأنثروبولوجيا الثقافيّة) انطلاقا من تمثيلاته[16]».

مثال جيّد لهذا المسار تقدّمه لنا أعمال الإثنولوجيّين في مجال القرابة. في البداية، يكون الأمر متعلّقا بعمليات فحص تعالج مجتمعات يتمّ تحديـدها جيّـدا. يـتم النظـر في مصـطلحات القرابـة، المواقـف والأداءات الطقوسـيّة. يجرى عمل واسع لجمـع أنسـاب. انطلاقـا مـن هـذه المدوّنـة، تـتمّ عمليّـة مقارنة بالمقابلة بين معطيات مجموعة لدى مجموعات بشريّة محصـورة في نفس المناخ الثقافي. يمكن مواصلة هـذه المقارنـات لتمتـدّ إلى عـوالم أخـرى. هكذا توصّل المختصّون إلى بناء قواعد تأويل.

مفـاهيم ليفـي سـتروس المتعلّقـة بالتبـادل المشـترك والتبـادل المعمّـم، المقابلة بين البنيات الأوّليّة والبنيات المعقّدة للقرابة تستند على أساس هذه المراوحة بين الفرديّ والعام. النموّ التالي للنظريّة، مع طبعا أبحاث فرنسـواز هيريتيFrançoise Héritier[17] حول البنيات نصف-المعقّدة للقرابة، هـي لا تنفصل عن أعمال هذا الأنثروبولوجي وقد تناولـت مجتمـع مـن بوركينـا فاسّو، السّومو، حيث حقّقت مجموع منهجيّ للأنساب عولجـت فـيما بعـد

عن طريق الحاسوب. يتمّ الانتقال هنا من الملموس إلى مستوى أعلى من التجريد. تحليل الوقائع المعيّنة محليّا، المحدّدة في الفضاء والزمان، تبدو ضروريّة للبناء النظريّ.

في إنتاجه للتمييز الشهير بين النماذج الميكانيكيّة والنماذج الإحصائيّة، أبرز ليفي ستروس إمكانية التوصّل إلى درجة عالية من التجريد دون أن تكون هناك حاجة للتبعيّة لإمبراطوريّة الكمّي. من الواضح أنّه، على عكس الآراء المتلقّاة بشأن العلميّة، الانتظام الإحصائيّ لا يكفي لضمان صلاحيّة نظريّة ما. فيما يخصّ بناء النماذج، تظهر المقاربة النوعيّة في بعض الميادين كعنصر كشفي جوهريّ. التحليل في درجة مخنزلة يبدو خصبا لأنّه، على عكس إجراء إحصائيّ، لا يقدّم نفسه لأوّل وهلة باعتباره مجموعة من الفرضيّات التي يعتقد في اختبارها أو إبطالها، لكن هذه الأخيرة تنبجس عنه أو يعيد صياغتها، إذا ما كانت هناك ضرورة، متّخذا كنقطة انطلاق البناءات الأهليّة. هذا ما يعطي للميدان مكانته الخاصّة جدّا في هذا النمط من التجارب ويضمن خصوبته.

يجب التمييز بين مثال النمذجة ومثال الكلّيّة الذي أشرت إليه أعلاه. إذا ما أكّدنا مثل أغلب الإثنولوجيّين، على الواقعة الاجتماعيّة الشاملة، تتحقّق إرادة المعرفة في جزئها الكبير في تجربة الميدان. يوفّر هذا الأخير في الواقع جميع المميّزات معا والخاصّة بمجتمع معيّن. إنّها صورة مصغّرة، لمجتمع منغلق على نفسه. الكلّ يساعد على تشكيل صورة لهذه الكليّة التي يستشفّ الباحث أخيرا تحقّقها. يجد لزوم الشمول نفسه هنا في طور الممارسة. مثل هذا العمل يفضّل الفضاء: تتلاءم بصعوبة مع الزمن. تمّ أحيانا التعرّف على مفاهيم «مجتمع بارد»، «مجتمع بلا تاريخ» على أنّها الموضوع نفسه

للأنثروبولوجيا. مع التاريخ، إنّها الدودة التي تنخر الثمرة: اختلال وظيفيّ، تناقضات، صراعات تشوّش على المشهد المقدّم من قبل «الكلّ الاجتماعي». ليس من قبيل الصدفة لمّا تعلّقت أنظار الإثنولوجيّين بصفة خاصّة بمجتمعات فيما يظهر تكون قليلة الاستعداد للتغيير.

نموذج الجماعة البشريّة واستعمالات «المصغّر»

هذا المفهوم الذي يضع في مركز اهتمامات الإثنولوجيّ الجماعة البشريّة المنغلقة على نفسها تسجّل انتصار «المصغّر» في الأنثروبولوجيا. كما كتل روبرت رادفيلد، «المجموعة البشريّة المعزولة، المستقلّة ذاتيّا، تظلّ هب الصورة المجرّدة تشكّلت حولها الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة[18]». في ما يخصّ المناخ الثقافي الأوروبي، وجد التعبير عنه بالصفة الأكثر مثاليّة في المونوغرافيّات المخصّصة للمجتمعات الفلاحيّة. عندما يراعى أنّه من المناسب تطبيق مناهج الأنثروبولوجيّين على العالم الحديث، من الطبيعي أن يكون هناك نزوع إلى ما يبدو هو الأقرب إلى هذه العوالم: مجتمعات الفلاّحين وقراهم.

بدت القرية لفترة طويلة كموضوع «جيّد» لإثنوغرافيا تولي أهمّيّة بالشمول وبالدقّة. هكذا ألحّ ليفي ستروس[19]، بالنسبة لمن يشتغل على مجتمعاتنا، على ضرورة تحديد موضوع البحث بمعزولات (قرية، حيّ، الخ.). رأى فيها الوسيلة لإيجاد «الأصالة» التي تميّز العوالم المدروسة عامّة من قبل الإثنولوجيّين، حيث تسود «العلاقات الشخصيّة»، الـ«ارتباطات ملموسة بين الأفراد». حيث تعطى الأهمّية لـ«المعرفة البينيّة»، للروابط الجواريّة. تشهد على ذلك الدراسات المتعدّدة للمجموعات السكّانيّة القرويّة التي أجريت في فرنسا الريفيّة: بحوث معزولة، لكنّها أيضا أعمال

متعــدّدة الاختصاصــات مــثلما تــمّ في بلوزيفيــت Plozévet، في بدايــة الستينيّات. بعض المميّزات المقدّمة من قبل هـذه البلديّـة (النسـبة الكبـيرة للزواج الداخليّ المحلّي، وجود خصوصيّة وراثيّة: التواء خَلْقِيّ للورك) كانـت سببا في التحرّيّات التـي اشـترك فيهـا ديمغرافيـون وإثنولوجيّـون ومؤرّخـون وسوسيولوجيّون[20].

بإمكاننا هكذا أن نذكر الأعمال التي قام بها فريق مخـبر الأنثروبولوجيـا الاجتماعيّة بمينوط Minot، قرية بشاطيونّي Chatillonnais: قرابة، انتقـال وميراث، رمزيّة، جميع هذه الميادين تمّت معالجتها انطلاقا من تحليل يهتمّ بإعادة بناء السياق القرويّ وتقاليد السكان الأصليّين[21]. لن يـتمّ اسـتعراض العدد الكبير من الأعمال أين كانت القرية إطارا ملائما للبحـث. مـما يبعـث على الفضول، كون الأنثروبولوجيا الحضريّة التي تأخّر تطوّرها، انطلقت مـن نفس الأوّليّات. لكن، منـذ 1925، أحـد مؤسّـسي مدرسـة شـيكاغو، روبـيرت بــارك، سـجّل مشروعــه صراحــة في ميــدان الأنثروبولوجيــا: «حتــى الآن الأنثروبولوجيا، علم الإنسـان، تخصّـص بصـفة رئيسـيّة في دراسـة الشـعوب البدائيّة. لكن الإنسان المتحضّر هو موضوع للبحث هامّ أيضا، دون أن نضع في الحسبان بأنّه أكثر سهولة للملاحظة والدرس. الحياة والثقافة الحضريّـان هما أكثر تنوّعا، أكثر حذقا، أكثر تعقيـدا، لكـنّ دوائـر الاختصـاص الأساسـيّة هــي نفســها في الحــالتين. منــاهج الملاحظـة الصـبورة المعتمـدة مــن قبــل الأنثروبولوجيّين مثل بواس ولووي من أجـل دراسـة حيـاة وأسـاليب وجـود هنـود أمريكـا الشـماليّة يمكنهـا أن تنطبـق بصـفة تكـون أكـثر ثـراء أيضـا عـلى دراسـة العـادات، العقائـد، الممارسـات الاجتماعيّـة والمفـاهيم العامّـة للحيـاة التــي تسـود في ليتـل إيطـالي Little Italy أو في الأحيـاء السـفليّة

لنورث سيد North Side في شيكاغو Chicago، ـ وحتّى من أجل عرض الأخلاقيّات الأكثر تكلّفا لسكّان قرية غرينويش Greenwich أو حيّ ساحة واشنطن Washington Square بنيويورك[22].»

لم تبق مسألة الاستعمال، القائمة على هذه الإحالة إلى العالم-المصغّر في هذا الاختصاص، أقلّ طرحا. كما أكّد كليفورد جيرتز، من المهمّ التمييز بين دراسة قرية ودراسة في قرية: «لايشكّل المكان موضوعا للبحث. لا يبحث الأنثروبولوجيّون قرى (قبائل، مدن، أحياء)؛ هم يقومون بالبحث في القرى[23].» أقنمة الميدان، تفضيل التجربة المونوغرافيّة، ألا يؤدّي إلى فقدان رؤية ماهو جوهري: ما يتعلّق بالموضوع والإشكالية التين تحدّدان البحث؟

في ذهن مؤسسي الاختصاص، لم يكن الميدان شيئا آخر غير عدّة منهجيّة. اختيار مقياس محدود لا يأخذ معناه إلاّ من المشروع الفكري الذي يحرّك الفحص. «المصغّر micro» الذي نطبّقه ليس شيئا آخر غير ثمرة التقطيع حيث الملاءمة ليست بداهة مضمونة بالإحالة على نموذج قرويّ أو نموذج لجماعة بشريّة. لابدّ من الإلحاح على الضرورة القصوى لتفادي الوهم الذي حسبه تنبثق عن المجاورة بصفة شبه ميكانيكيّة معرفة جيّدة بالموضوع. إحدى الشراك المعرّض للوقوع فيها الأنثروبولوجيّون، هي هذه النزعة إلى تقديس «المصغّر». إلى حدّ أنّه في بعض المجالات يمكن أن يصبح الانجذاب نحو المونوغرافي عائقا إبستومولوجيّا حقيقيّا.

لقد عاينت، لما حاولت تنمية أبحاث حول السياسة في فرنسا[24]، ندرة الأعمال المخصّصة من قبل الإثنولوجيّين الأوروبيانيّون européanistes لهذا البعد من النشاط الاجتماعيّ. هذه الوضعيّة، بعيدا عن كونها ناتجة عن الصدفة أو عن اختيارات ذاتيّة للباحثين، يجب أن تحال على التأخر المسجّل

بين المناهج السائدة وضرورات البحث في دولنا المركزة. لا يتلاءم التقطيع المتعلق بالجماعات البشريّة دائما مع عمل يسعى لتوضيح علاقات بينيّة بين سلطات تعود لمستويات مختلفة متعلّقة بالحدود. فالبحث في الأنثروبولوجيا السياسية يعطي المثال على تناوب للضغط، من ناحية، بين ضرورة تعميق معرفة للعلاقات السياسيّة تتأسّس على تجربة حميميّة جدّا لمجموعة محلّيّة محدودة جدا، ومن ناحية أخرى، المتطلّبات التي تضع في الحسبان ترابطات بين مصغّر- وسلطات مكبّرة تفرض تغيير المستوى من أجل إدراك الظواهر.

بدون أيّ شكّ، أحد الإسهامات الكبرى لهذا المسعى يعود لانغراسه في عالم تطبيقات وخطابات تمّت موضعتها. في هذا الاتجاه، لا يمكن تصوّر ممارسة الاقتصاد باللجوء للإثنوغرافيا. في نفس الوقت، نقل منهجيّة برهنت على جدواها في دراسة المجتمعات المتباعدة يتطلّب تأمّلا حول ملاءمتها، بسبب أنماط الموضوعات التي يفضّلها الباحث. من باب تحصيل الحاصل القول بأنّ مجتمعاتنا تمثّل تعقيدا كبيرا؛ غير أن هذا الاستنتاج ليس بدون فائدة، مادام يحضّنا في آن واحد على أن نبذ ل جهدا في التعمّق في الحدود التي يوفّر فيها أحسن وسيلة لإدراك مختلف عيّنات الواقعيّ، بنيته في «عجينة مورّقة». يشكّل التحليل المموضع أفضل نقطة انطلاق لكلّ تعميم لاحق، لكن وفق شرطين: 1) أن لا ينغلق في صعيد نهائيّ. 2) أن لا يدّعي القدرة على تجاوز كفاءاته في مسار متابع للمسعى المقارن.

قد يتسرّب غموض بكلّ سهولة بين مفهومين لكلمة «محلّيّ»: يشتغل هذا الأخير في الواقع في نوعين من التقابلات الدلاليّة متمايزتين: محلّي/ عولميّ من ناحية، محلّي/ عامّ من ناحية أخرى. توقّفت أنثروبولوجيا المجتمعات التقليديّة عند التقابل الثاني، فقدّمت كلّ من بنويّة ليفي ستروس

أو التوجيه التأويلي المقترح من قبل جيرتـز Geertz أجوبـة ممكنـة لسـؤال العبور من المحلّي إلى العامّ. بخصوص التقابل الأوّل الذي يطرح على المحـكّ توجيهـات منهجيّـة، الأشـياء أقـلّ وضـوحا: كـلّ شيء يسـير وكـأنّ التطـوّر التاريخيّ للأنثروبولوجيا في سياق غرائبيّ كان من نتيجته تفضيل الحدّ الأوّل من التقابل فتمّ تفضيل القرية أو القبيلة، وتحدّد البحث بحدود المجموعـة البشريّة، كان الإثنولوجيون أقلّ عنايـة بتمفصـل المحـلّي والمعـولم. يعيـدون اليوم اكتشاف هذا السؤال ويتساءلون عن ملاءمة التصنيفات التي وجّهـت لفترة طويلـة مسـعاهم. هـذا المجهـود مـن أجـل إعـادة إدراج مجموعـات معزولة بصفة مصطنعة في سياق علاقات وتضـادّات يمكنهـا أن تجعـل مـن ممارسات وتعبيرات داخليّة، إن لم تفلـت مـن بـين أيـدي الملاحـظ، تلتحـق بانشغالات الإثنولـوجيّين الـذين يدرسـون الحداثـة ويبنـون وسـائل تحليـل تسمح لهم بالقيام بمراوحة بين المحلّي والعولميّ. لقد التزموا بصيرورة تعمّق تقـودهم إلى إعـادة التفكـير، بملامسـة الاختصاصـات الأخـرى، في مفـاهيم تحتاج إلى تمحيص على ضوء المعطيات.

من بين المشاكل التي واجهها الأنثروبولوجيّون في تحرّيهم عـن الـواقعيّ، يستحضر، بالإضـافة إلى ذلـك، موضـوع التاريخيّـة. إحـدى مخـاطر مقاربـة تقديسيّة للـ«مصـغّر»، هـو الاسـتبعاد الخـالص وبكـلّ بسـاطة للـديناميّات والتغيّر الاجتماعيّ. إحدى الانتقادات الموجّهـة للمقاربـة المونوغرافيّـة هـي محو الإدراج التاريخي للتشكيلات المدروسة، «تبريدها» بصفة مـا. الكشـف عن الثوابت، البحث عن شروط إعادة إنتاج البنية الاجتماعيّة كان في مركـز انشـغالات الإثنولـوجيّين. لمّـا تعـاد اليـوم قـراءة كتابـات رادكليـف-بـراون Radcliffe-Brown، التـي أثـرت بصـفة واضـحة عـلى الاختصـاص، نفاجـأ

برسوخ مفهوم مستوحى من المنهج التجريبي. فقد تـمّ اسـتقبال «المصـغّر» وكأنّـه مخـبر حيـث يمكـن اصـطناع عـزل ظـواهر. الإحالـة إلى اسـتعارات بيولوجيّة لها دلالتها بخصوص هذا الأمر، كلّ مجتمع، تم إدراكه، من خـلال مختلف أعضائه، وكأنّه يهدف إلى إعادة إنتاج كيانـه وتوازنـه الخـاصّ. كـما وضّحه إفانس-بريتشارد Evans-Pritchard، الذي هـو نفسـه كـان متـأثّرا أشدّ التأثّر بهذه الرؤية الوظيفيّة. لن تتخلّى الأنثروبولوجيا عـن الـديناميات الاجتماعيّة وعن الزمنيّة: لقد تخلّصت من نمـوذج العلـوم الطبيعيّـة وهـي مؤهّلـة لأن تعتـبر كــ«نـوع لـه خصوصـيّته مـن الرسـم البيـاني للتـاريخ historiography»[25]. من هذا المنظور، التحليل المموضع يمكنه أن يكـون كاشفا ممتازا للحركات التارخيّة التي تعبر مجتمعا ما.

حركيّة الغيريّات

من أجل العودة إلى المشكل الأوّل المطروح، لنقرّ بأنّ تطـوّر البحـوث حــول المجتمعــات المتقاربــة يتعلّــق بســؤال أكــثر عموميّــة يطرحــه أنثروبولوجيّي الحديث حول افتراضات تتحكّم إنتـاج المعطيـات والـنص الإثنوغرافي، الذي يحظّها على طرح مفهوم الغيريّة نفسه من جديد. ظلّ فضاء الأنثروبولوجيـا لمـدّة طويلـة مسـيّجا بجدليّـة حاذقـة بـين الهويّـة والغيرية. إن لم يوجد في مواجهة ذاته أخرى بعيدة وغرائبيّـة، اجتهـد في وضع القريب بعيدا (سواء كان فردا أو جماعة) لـكي يجعـل مـا يشـكّل هويّتـ«ـه» ينبجس بصفة أحسن. فالأسلوب لـيس جديـدا، إنّـه أسـلوب مونتيســكيو Montesquieu في رســائل فارســيّة Lettres persanes. فعاليته لم تعد مدعاة للازدهاء. ونحـن لا نحـرم أنفسـنا مـن لعـب دور الفارسيّ على الميدان: تقدّم الإثنوغرافيا جردا أصليّا لحياة يوميّـة ويكـون على الدوام غير منتظر نكون شديدي الالتصـاق بهـا مـمّا يصـعّب علينـا

تبيّن حدودها. ألم يحن الوقت ليس فقط من أجل تجاوز تقابل قاس إلى حدّ ما بين الذات والآخر، بين الذات الفاعلة والموضوع، لكن إعادة التفكير في ما يمكن تسميته «أنظمة الغيرية»؟ من التطورات الإيجابية للأنثروبولوجيا هو بدون اعتراض كونها تخلّت عن تقمّص الآخر: ما جعاه يبدو على أنّه واقع، معطى أوّليّ، نعالجه اليوم كبناء لابدّ أن يوضع في الحسبان.

تطوّر أنثروبولوجيا القريب لم تفعل سوى أنها عقّدت الأشياء أكثر إلى حدّ ما: كتب مارك أوجي Marc Augé «مكان الغيريّة تحوّل، وبصفة ما تمّ استبطانه[26].» يكتشف الباحث، وهو يقترب جغرافيّا من موضوعه، أنّه لا يلامس الأصيل: فالألفة لم تكن أبدا في الموعد. هذا الإقرار في حدّ ذاته لن يكون كافيا ليلبّي متطلّباتنا الإبستمولوجيّة. ممّا يحتاج منّا أيضا العناية هو التساؤل ألا تجني الأنثروبولوجيا كلّ الفائدة من إنتاج مجالات جديدة للبحث تقدّم منظورا كشفيا يسمح لنا من الخروج من الدائرة المسحورة التي تسجننا فيها جدليّة الآخر والأصيل.

الأنثروبولوجيا ومسألة الزمن

كيف يمكن الاشتغال في الحاضر على الحاضر؟ هل في الإمكان تحليل صيرورات «في زمن حقيقيّ» يدرك جيّدا بأنّها تجري لمجتمعاتنا، لكن من الصعوبة بمكان قياس التأثيرات، إلاّ بطرق مصطنعة جدّا؟ لكن، بالخصوص، كيف التفكير في علاقتنا بالزمن، من وجهة نظر الملاحِظ، وأيضا من وجهة نظر الملاحَظ، في عالم يبدو محتارا بالنسبة لقدرته الخاصّة على التجديد؟

مسألة ما سيحصل وتمثيلاته تسكن الإثنولوجيّين بقدر ما تستبدّ بالمؤرّخين. كلود ليفي ستروس، وهو يدخل التمييز المشهور بين «مجتمعات

باردة» و«مجتمعات ساخنة»، قسّم المهامّ بين الإثنولوجيّين المختصّين في الأولى وزملائهم السوسيولوجيّين والمؤرّخين المكلّفون ببحث الثانية. تطلّب الطابع القاطع لهذا التقابل نقاشا واسعا من بينه المجادلة التي حدثت بين سارتر وليفي ستروس التي عكست جيّدا الرهان. في الواقع، طرحت مسألتان مختلفتان: من ناحية، الأنثروبولوجيا، وهي تضع يدها على ثبات البنيات، هي ليست محكومة بتجاهل «التطبيق العمليّ»، أي ديناميّة المجتمع نفسها؟ من ناحية أخرى، تحديد الأنثروبولوجيا لميدان مفضّل، هو المجتمعات الباردة، لم يكن نابعا من هذا الانبهار بالبنيات؟ كان على ليفي ستروس أن يدافع على نفسه على جبهتين: انتقد ليس فقط لأنّه اختزل الاجتماعيّ في نسق من الإجبارات، مقلّصا من المبادرة والحرّيّة الإنسانيّة إلى حدّ العدم، لكن أيضا لأنّه رفض الحضور الكلّيّ للتاريخ من طرف الكرة الأرضيّة إلى أقصاها.

لمّا نقرأ اليوم نصوص مؤلّف المدارات الحزينة Tristes Tropiques ومجادلوه، ندرك أنّ ما صدم هؤلاء الأخيرين، تمثّل في أنّ «المتوحّشين» تمكّنوا من الانفلات ليس من التاريخ أبدا، إنما من فلسفة التاريخ، هي نفسها مؤرّخة، وهي بالرجوع إلى الوراء، قد تبدو بالية. لكن في بداية سنوات الستينيات، مجرد افتراض أن هذه المجتمعات ليست ناجمة عن فلسفة التاريخ، مما يجعلها لا تسكن بين أساليب الإنتاج المنبثقة متتابعة عن البشر، يصبح هناك ما يجعلها تبدو غير قادرة على التعبئة. كان ذلك معادلا لاعتبار التاريخ، كما يعيشه ويفكّر فيه معاصرونا، كأسلوب من بين أساليب أخرى لما سيكون عليه البشر. أليس هو مكمن التقدّم، ألم يكن مكمنا لنضالات المضطهدين لقرون، في مواجهة هذه النسبيّة البحتة؟

منذئذ، بصفة تدعو للفضول، لم ينقطع ليفي ستروس، من جهته، أبدا عن تكرار بأنّ التاريخ موجود في كلّ مكان. كما شرح ذلك في درسه الافتتاحي لسنة 1960. قاطعا الطريق على خصومه: «طبعا فإنّ المجتمعات التي يقال عنها بدائيّة هي في التاريخ: ماضيها أيضا أقدم من ماضينا ما دام يعود إلى أصول النوع البشريّ[27].» فالأنثروبولوجي هو قبل كلّ شيء حسّاس لتلقّي لما سيكون كما يتجلّى عند أعضاء الجماعات المدروسة. بالخصوص، غياب زمن متواصل، تقدّميّ، معبّأ بالتجديد، بدا له منسجما مع المكانة الممنوحة له في الأساطير في الفكر المتوحّش.

هذا أوصل طبعا ليفي ستروس إلى تمييز هذا «الزمن الميكانيكي والقابل للارتداد» عن تلقّينا لـ«زمن مستقرّ وغير قابل الارتداد[28]». الزمن «الحديث» إن صحّ التعبير، سيقع في أفق التقدّم، بالنسبة لرؤية تتمحور أكثر على الأصل ويتداخل فيها الحاضر والماضي. فإذا ما كانت المجتمعات المسمّاة بدائيّة لا تبدو قد مرّت بتجربة التفكير في المستقبل، مثل مجتمعاتنا، فقد ظلّ لا يتوقّف عن الإقرار بذلك عند الانغماس في الأدبيّات الإثنوغرافيّة. يلحّ ليفي ستروس، بالإضافة إلى ذلك، على أنّ «حكمتهم [...] تحضّهم على المقاومة بشدّة لكلّ تعديل لبنيتهم يسمح بأن يقتحم التاريخ محيطهم[29]». هذه الحساسيّة المقاومة للحداثة تبدو وكأنّها تغري الأنثروبولوجيّ الذي، بمراعاة الأضرار التي خلفها «اقتحام» تاريخ كتبه الغرب، يصبح بالنسبة إليه أمرا مشروعا التساؤل عن حسنات ما تمّ التعوّد على تسميّته بكلمة «تقدّم».

في بعض الأحيان وجّه النقد لتشاؤميّة ليفي ستروس: يعود ذلك إلى الاعتراض عليه بخصوص الإغراء الذي يتملّك الأنثروبولوجيّ اتجاه استخدام زمن مختلف عن زمننا. ما يعنينا، عندما نعيد قراءة هذه النصوص،

هو ما يقوم به من رصد لتاريخيّة جديدة. وهو يفعل ذلك، يدفعنا إلى إعادة مساءلتنا لنظامنا الخاصّ في التاريخيّة، أي العلاقة التي نقيمها مع الزمن. بالتأكيد، يمكن وصف موقف ليفي ستروس بالمثاليّة، ولعلّه بالمحافظة، لكن يمكن أن يرى جيّدا، في هذا الانشغال بمنح الكلمة للآخر، أداة نقديّة فعّالة لرؤية التاريخ المهيمنة في العلوم الاجتماعيّة.

للاقتناع بذلك، يكفي على العكس الإقرار بالقدر الكبير من الرصانة التي يستبعد بها ليفي ستروس كلّ إمكانيّة للصراع بين التاريخ والأنثروبولوجيا، مقسّما هكذا مجالات الكفاءة: «يستخدم أحدهما تشكيلة المجتمعات البشريّة في الزمن، بينما الأخرى تستعملها في الفضاء[30].» فالقضيّة مفهومة، لكن ما ليس من شأنه سوى مدعاة لانزعاج المؤرّخين، هو أن يرى، في صفحات تالية، كيف أنّ هذا الأنثروبولوجي ينظر بموضوعيّة لمفهومهم للزمن ويفكّك سننه بالطريقة التي عالج بها الفكر الأسطوريّ. يلاحظ جيّدا أنّه خارج النزاعات حول الحدود بين الاختصاصات الملحقة، يتعلّق الرهان الحقيقيّ بوجود أو عدم وجود مختلف أساليب الكينونة في الزمن، الذي بدوره، يحكم طرق صنع التاريخ. لابدّ من الاعتراف بأنّ النقاش المفتوح من قبل ليفي ستروس غطّت عليه بالتدريج مناقشة متمحورة حول التضادّ بين البنيات والتاريخ: هل بالإمكان التوفيق بين الرؤيتين، بحيث على أحد التوجّهين أن يكون قد استوعب الآخر؟ إنّ الأنثروبولوجيّين، المنشغلين بأن لا يختفي عن ناظرهم انغماس المجتمعات التي يدرسونها «في التاريخ»، يتلاءمون بصعوبة مع اتجاه البنويّة في التأكيد على الانقطاعات ومقابلة المجتمعات «الباردة» والمجتمعات «الحارّة».

سار من اختاروا تأرخة الأنثروبولوجيا في سبيلين مختلفين. منذ 1955، أكّد جورج بالانديي Georges Balandier، في كتابه السوسيولوجية الراهنة لإفريقيا السوداء، على أهمّية الديناميّات الاجتماعيّة وفتح مجال سلسلة طويلة من الأبحاث حيث موضوع الصراع والتغيير والتجديد يلعب دورا أساسيّا. فالتاريخ كلّيّ الحضور، حتّى في مجتمعات قد يبدو أنّها أفلتت من قبضة الزمن. لكن لا تفلت أيّ منها من «الوهم الاجتماعيّ الأساسيّ»، الذي يلخّصه بالانديي هكذا: «كلّ مجتمع يتمّ إدراكه بصفة أقلّ من منظور ما هو عليه: كصيرورة توالد دائمة، منه من منظور نظام قائم، طويل المدى. بعض المجتمعات تنزع نحو الرضى بالمحافظة على الماضي، وهذه الأخيرة يحقّ تسميتها "مجتمعات تقليديّة"[31].» يجد عالم الأنثروبولوجي نفسه، إن جاز التعبير، منقسمة إلى قسمين: ينتظم حول الثنائي تقليد/حداثة، والقطب الثاني من الثنائيّ هو الذي يهمّ بصفة أكثر مباشرة بالانديي. يلاحظ بصفة عابرة، كيف أنّه، خلال منشوراته، امّحى تعبير «سوسيولوجيا راهنة» أمام تعبير «أنثروبولوجيا» و«حداثة». مسألة الْحُكْم والتوتّرات والتغيّرات التي تتولّد عنها، هي في قلب هذه المساءلة التي تقدّم كمنظور دينامي للمجتمعات.

في مواصلة النقاشات حول التاريخ والبنية، قدّمت ماركسية السبعينيّات الجديدة طريقة مختلفة في إدراج التاريخ، مستفيدة ممّا حقّقته الأنثروبولوجيا البنويّة من مكاسب رئيسيّة. من المؤكّد، أنه تمّ نقد إهمال «مجال التاريخ» من طرف البنويّة. أثناء ذلك، تمّ الاعتراف بكلّ المساهمة، اتجاه الانحرافات الإمبيرقيّة للعلوم الإنسانيّة، إلى حدّ أنّه من بين الأدوات الرئيسيّة المستخدمة

من قبل لويس ألتوسير Louis Althusser في التفكير في العلاقات بين مختلف مستويات الاجتماعي هي مفهوم «السببيّة البنائيّة». كيف يمكن التفكير في هيمنة مستوى معيّن على مستويات أخرى؟ كيف يمكن وضع التناقضات بين البنيات أو التناقضات الداخليّة مع إحداها في الحسبان؟ بخصوص مواقف ليفي ستروس، يسعى موريس قودولييMaurice Godelier إلى تمييز العنصر المثالي والتقاربات بين انشغالات مؤلّف الفكر المتوحّش ومواقف ماركس[32]. لنراجع إحدى كتابات ذلك العصر، سيبدو الأمر وكأن البنويّة قابلة للذوبان في المادّيّة التاريخيّة. يعتبر إمّانويل تيرّي Emmanuel Terray الأنثروبولوجيا ليست سوى قطعة من علم التاريخ هذا[33]. ما يبعث على الدهشة عند العودة إلى الوراء، هو أنّ الجهد البذول، هو أقلّ من أجل التوفيق بين المقاربتين منه من أجل دمج وجهة نظر ليفي ستروس في رؤية استمراريّة لما ستكون عليه البشريّة. من المؤكّد أنّنا بعيدين عن التطوريّة على طريقة مورغان Morgan. المؤلفون المنضوون تحت الماركسيّة يلحّون على الطبيعة المتعدّدة للتطوّر. غير أنّ سؤال الكينونة في زمن العوالم المختلفة الذي نعيشه نحن يبدو غريبا عن هذا المنظور. ما يهم «في آخر الهيئات»، هي الأنساق وتناقضاتها: لم يبق معنى لمفهوم الحداثة ويحتجّ بمنظورات منطقيّة شاملة ترى أنّ الأمر يتعلّق بتشكيل لما وراء الأعمال الصادرة عن الذوات. هذه الأخيرة تتحرّك في الوهم: فالخطابات حول الحداثة كتلك التي تشيد بالتراث نابعة من الإيديولوجيا، من الغموض ومن اللبس. من خلال هذا المنظور، يعود التغيير لآلية شاملة، لـ«صيرورة بدون ذات». يتعلّق الأمر بأرخنة خارج الزمن في عالم هيئات، مستويات، وظائف، ويكون موضوع الأنثروبولوجيا متماهيا مع نمط شديد الخصوصيّة لأسلوب من الإنتاج «الما قبل الرأسماليّ». من المؤكّد أنّها أرخنة ما

دام موضوع الأنثروبولوجيا مسجّل في تتابع عصور البشريّة. خارج الزمن، مع ذلك، فإنّ دراسة الزمنيّة التفاضليّة المؤثّرة أو المتأثّرة بالأطراف الفاعلة لا تهمّ مباشرة هذه المقاربة.

إنّ ما يميّز العلاقات ما بين التاريخ والأنثروبولوجيا انبناؤها على المراوغة. ترمي البنويّة بالحجر في البركة، بإدخالها كفرضيّة عمل فكرة مجتمعات في درجة الصفر من التاريخ؛ وهو ما يزعج أنصار المادّيّة... لكن، وهو يفعل ذلك، ينشغل ليفي ستروس بمراعاة الاختلاف الذي تظهره المجتمعات الباردة والمجتمعات الحارّة في «موقف كلّ منها اتّجاه ماضيها[34]». على العكس يرغب الباحثون الماركسيون الجدد فب أن يعيدوا أرخنة الاجتماعيّ. لكنّهم قليلا ما ينشغلون بفحص البعد الزمنيّ للاجتماعيّ. القضية الكبرى لهذه التحليلات هي مفصلة الهيئات أو المستويات: تولى الأهمّيّة للمجاز الزمكانيّ والكشفيّ.

لم يبق على الأقلّ سوى أنّ الإلحاح على تاريخيّة المجتمعات يفتح حقلا للأسئلة، التي توضّح جيّدا شيرّي أورتنر Sherry Ortner، في الدراسة التي خصّصتها للنظريّات الأنثروبولوجيّة منذ سنوات الستينيات[35]، جدّتها. حسبها، أبحاث سنوات الستينيات هيمنت عليها ثلاث مقاربات: الأنثروبولوجيا الرمزيّة، التي يستحوذ عليها من ناحية كليفورد غيرتز وإشكاليته التي تنظر للثقافة كنصّ، من ناحية أخرى فيكتور تورنر واهتمامه بالبعد التداولي للرموز؛ الإيكولوجيا الثقافيّة (هاريس، رابابورت) واستخدامها لمفهوم التكيّف بغرض بناء نظريّة مادّيّة للثقافة؛ البنويّة، التي لم تكن أبدا ذات شعبيّة في ألولايات المتحدة، لكنّ البريطانيّون تبنّوها وأصبحت هي صياغتهم للأنثروبولوجيا الرمزيّة.

تعدّلت هذه الوضعيّة أثناء شيوع الماركسيّة في سنوات السبعينيّات. فتح النقاش حول تاريخيّة المجتمعات محورا جديدا للبحث سوف يصبح غالبا طيلة العشريّة. ظهر مفهوم على أنّه مركزيّ، تمثّل في التطبيق. كان حاضرا في مقاربات مثل التفاعليّة الرمزيّة في علم الاجتماع أو التبادليّة المصلحيّة في الأنثروبولوجيا، تأكّدت موضوعة الفعل والعلاقات بين النسق والتطبيق في أبحاث بيار بورديو Pierre Bourdieu[36] ومارشال ساهلنس Marshall Sahlins[37]. ستشارك مفاهيم الاستراتيجيات، العادات، المصالح، في مسعى تأمّليّ حيث يكون التغيير متوقّعا مع الأخذ في الاعتبار الفاعلين ومشاريعهم. سوف يعتمد منظّريّ التطبيق على مرجعيّة مضاعفة، ماركس والتطبيق العمليّ، ولكن أيضا ويبر Weber والفاعل.

التحقيب المقترح من طرف أورتنر Ortner قد يبدو تبسيطيّا من بعض المناحي. لكنّه، بالنسبة لما هو أساسيّ، هو مؤهّل لأن يسجّل كيف أنّ الظرف النظريّ تحوّل جذريّا انطلاقا من سنوات الثمانينيّات. إذا ما كانت الماركسية، وأحيانا بطريقة كاريكاتوريّة، تمثّل توجّها لتأكيد النسق على حساب التطبيق، ما يقرّبها من البنويّة، لم تفتح على الأقلّ فضاء تفكير نقديّ حول ما ستأول إليه مجتمعات. سوف تأتي إعادة التركيز على الفعل بعد عشريّة من السنوات. قبل ذلك، أحد «البنائيين - الماركسيّين» الرئيسيّين، غودولي Godelier، وهو يدخل مسألة الانتقال كموضوع بحث أساسيّ، وجد نفسه يتساءل عن التأخّر المسجّل ما بين الصيرورات التي تعود إلى أساليب الإنتاج المختلفة. ما أصبح مرئيّا إذن هو ارتسام دقيق لإمكانيّة إشكاليّة تضع في الحسبان اختلاف الأزمنة في محيط التطبيقات.

سوف يلاحظ بأنّه في سياق إدراج التطبيق العمليّ في الأنثروبولوجيا، أصبحت المسائل المتعلّقة بـ«الراهن» و«الحداثة»، التي اخترقت المقاربة الديناميّة، تتّخذ صفة ملاءمة جديدة. تمّ حمل الملاحظ على التفكير في الطريقة التي يعالج بها فعل الأفراد الذين يلاحظهم وفي توقعاته بالنسبة لما سيؤول إبيه بناء تقرير إثنوغرافيّ. يمكن وضع، بالموازاة، كما فعل ألبان بنسال Alban Bensal[38]، هذا المسعى ومسعى المؤرّخين-التصغيريّين، وانشغالهم بإعادة إقامة «السلوكات الملموسة في كلّ تعقيدها الغامض، لأنّهم يحيلون إلى معايير عديدة ومتناقضة[39]». على خلاف النموذج السائد في التاريخ الاجتماعي، الذي منح الأفضليّة للشامل وللمدّة، المؤرّخون التصغيريّون يهتمّون بصفة خاصّة بالمحلّي وبالاستراتيجيّات الفرديّة، ويحاولون إعادة بناء «نسق الأنساق[40]»، الذي يتحرّك فيه الفاعلون. هل من الممكن أن يختلف الأمر بالنسبة لأنثروبولوجيّ الذي يشارك، هو نفسه، في حاضر المجموعة البشريّة التي يشتغل عليها؟ لأنّه، كما لاحظ أنثروبولوجيّون أمريكيّون من أمثال جوهانز فابيان Johannes Fabian[41]، جورج ماركيز George Marcus وميكاييل فيشر Michael Fischer[42]، تنزع النصوص الإثنوغرافيّة إلى طمس حضور الذوات الملموسة التي تتعامل معها.

إنّه في سياق نقدي لمفاهيم ثقافويّة ووظيفيّة يسعى طبعا فابيان Fabian إلى إعادة إدراج موضوع الزمن. في نقده لهيمنة أسلوب في التمثيل يضع مسافة بين الإثنولوجي وموضوعه، يوصي بتشغيل «نظريّة مادّيّة وسيروريّة». كان الأنثروبولوجيون عاجزون عن تصوّر حداثيّة الآخر. هذه الملاحظة، حسبه، تنطبق على الماركسيّين بقدر ما تنطبق على

«الأنثروبولوجيّة الوضعيّة البورجوازيّة[43]». لا يكفي القول بأولويّـة التـاريخ على البنية أو بديناميّـة التغيـير: لا تسـتبعد اللاتاريخيّـة، هـذه الطريقـة في وضـع الآخـر بعيـدا عـن زمننـا بتحييـد عـنصر جـوهريّ يكمـن في الانـتماء المشارك للمتحرّي ومخاطبَه لنفس الزمنيّة.

هذا التحوّل لعالم بأسره حـيّ يـرزق إلى معلـم إثنـوغرافي يقـع في مركـز النقد الذي أعدّه فابيان Fabian والأنثروبولوجيّـون الأمريكيّـون المنتمـون، فيما يدّعون، لما بعد الحداثة. الأمر يتعلّق بصيرورة حقيقيّة للاغـتراب يـديم الاسـتغلال الـذي يطـال كموضـوع المجتمعـات المفضّـلة تقليـديّا مـن قبـل البحوث الإثنولوجيّة. يلقى التحقيب الزمنيّ المفروض من الخـارج اسـتنكارا باعتباره تعبيرا ثقافيّا عن مشروع أكثر شمولا للهيمنـة. سـيكون هنـاك عـلى الدوام في هذا المفهوم للأنثروبولوجيا أزمنة منفصـلة: «زمـنهم» و«زمننـا» لا يلتقيان. فالمسافة الزمنيّـة المفترضـة مـا بـين الأزمنـة تصـبح شرطـا ضروريّـا للاضـطلاع بغيريّـة ترعـى رأس المـال التجـاري للأنثروبولـوجيّن. وفـق هـذه الشروط، وضع مـا يقـدّم في الأصـل كمحادثـة بيـنهم وبيننـا في نـصّ يصـبح لحظة ذات أهمّيّة قصوى لهـذا التحـوّل الـذي يكـاد يكـون سـحريّا ينتهـي بإنتاج تجريد متمثّل في من يسمّون النّـور Nuer، الكواكيوتـل Kwakiutle أو النامبيكوارا Nambikwara. كتب فابيان Fabian قائلا: «غياب الآخر في زمننا، طبع صيغة حضوره في خطابنا كموضوع وضحيّة[44].»

هل الإنثروبولوجيا نتاج «إنكـار للحداثيّـة»؟ لا يـتردّد بعـض المـؤلّفين في انتقـاد المختصّـين القـدامى في الميـدان. يشـهد عـلى ذلـك، تحليـل أرجـون أبّـادوراي Arjun Appadurai[45] المخصّـص للتراتبيّـة الذاتيّـة Homo hierarchicus للـويس دومونـت Louis Dumont. يتنـاول النقـد الأوليّـة

المخصّصة لمبدأ التراتبيّـة في دراسـة الطوائـف في الهنـد. حسـب أبّـادوراي، يوضّح كتاب دومونـت نـزوع الدراسـات الاسـتشراقيّة إلى جعـل موضـوعها جوهريّا: هنا عمليّة تشييء للطائفة المدركة باعتبارها المؤسّسة الأسـمى. في الدرجة الثانية، لديمونت توجّه نحو «إضفاء الغرابة» على موضـوعه. أخـيرا، مفهوم التعميم هو في قلب نظريّة تجعل من ملمح خاصّ ظاهرة اجتماعيّة عامّة. فإذا ما كانت التراتبيّة هي طبعا ملمح أساسيّ للمجتمع الهنديّ، ليس هناك على الأقلّ ضرورة للمجادلة في مكانة هذا المفهوم.

مـرّة أخـرى، مـا أصـبح عرضـة للتشـكيك، هـو رؤيـة شـموليّة وقطعيّـة للاختلاف الثقافيّ. تمتّع هذا الأخـير بأفضـليّة الوضـوح: فهـو يشـمل تعدّديّـة المعطيات الإمبيرقيّة بمنحها دلالة وانسجاما. لكن يتصوّر بأنّ هذه المقاربـة لا ترضي المتمسّكين بما بعد الحداثة. بالتأكيد على مـا يميّـز ثقافـة الملاحَـظ عـن ثقافة الملاحِظ، يعمّق ديمونت الفرق. لقد أصبح الاعتراف بالطابع غير القابل للاختـزال للغيريّـة محرّكـا للمؤسسـة الأنثروبولوجيّـة. في مقابـل تحـاشي كـلّ جدال حول الحداثيّة. هم ونحن: عالمان على نفس رقعة الكرة الكوكب. هذا ما لايقبله أنصار ما بعد الحداثة: بتوجّه نقـدهم بالـذات إلى المفهـوم المثـاليّ الذي يقوم على تجميد وقائع الثقافة في كلّيّات متمايزة ومصمطة.

من الزمن إلى النصّ

عنـد وضـع شروط إنتـاج الغيريّـة في الخطـاب الأنثروبولـوجيّ في قفـص الاتّهـام، سـوف يتركّـز النقـد أكـثر فـأكثر عـلى النصّـيّة. بالنسـبة لكليفـورد Cliford[46]، على سبيل المثال، يتعلّق الأمر بمطاردة الاستراتيجيّات الخطابيّة التي عـن طريقهـا تـبرز سـلطة الإثنـوغرافيّ. هـذا الأخـير الـذي هـو الـذات المتلفّظـة، يقـوم باعتبـاره ضـامنا لصلاحيّة مـا هـو لـيس بـأكثر مـن تمثيـل

مبنيّ. «كنت هناك»، فيما تؤكّد ذات التلفّظ، مع الحرص على الانسحاب من النصّ باسم المعطيات الموضوعيّة بكلّ قوّتها. يختفي المؤلّف، لكن السلطة حاضرة بعنفوانها. إنه هذا الإنكار المتضمَّنة في كتابة الإثنوغرافيا. التواضع المزيّف للأنثروبولوجيّ يخفي بطريقة سيّئة إرادته في فرض نفسه بالقوّة.

في الواقع، إذا ما تمّ التمسّك بتجربة الميدان، يمكن قياس كم تبدو علاقة الملاحِظ بالملاحَظ غير متماثلة. خير مثال على ذلك، حالة مارسيل غريول Marcel Griaule، الإثنولوجي الشهير المتخصّص في الــ دوغون Dogons بـ مالي. قام هو نفسه وتلاميذه بعمل معمَّق، خاصّة فيما يتعلّق بالتقاليد الشفاهيّة، الطقوس والرموز عند هذه المجموعة السكانيّة. في نص يصف فيه طُرُقَه في التحرِّي، يشير غريّول إلى أنّ «الإثنوغرافيا الفاعلة، هي فنّ أن يكون المرء قابلة وقاضي تحقيق». لابدّ من معرفة تقييم الصفات الأخلاقيّة للمخبِرين، ابتداء بجدّيتهم، ملاحظة أنهم يستشعرون بـ«الحاجة الغريزيّة إلى استبطان النقاط الأكثر دقّة[47]». حيث تكون هناك حاجة إلى مواجهة عدّة روايات مختلفة لنفس الحدث. لابدّ من إرغام المخبِر على قول الحقيقة. «إنّ دور تعقُّب الواقعة الاجتماعيّة هو على الدوام في هذه الحالة شبيه بدور المخبِر السرِّيّ أو قاضي التحقيق. فالجريمة هي الواقعة، المجرِم هو المتحدَّث معه، المتواطئون هم جميع أفراد المجتمع[48].» هذا المفهوم شبه البوليسي للتَّحَرِّي، بالإضافة إلى أنّه يعكس علاقة سلطة تحيل مباشرة إلى الوضعيّة الاستعماريّة، يتطلّب أيضا تمثيل الميدان كبوتقة مغلقة، فضاء تبرز فيه سلطة الأنثروبولوجي. لن نضفر بطائل لو أنّنا بحثنا عند مالينوفسكي Malinowski، ردكليف براون Radcliffe Brown، لووي Lowie، أو غريول Griaule - إذا ما تناولنا بعض رواد الاختصاص- عن سؤال نقديّ عن موقف الملاحِظ.

النموذج المسيطِر هو نموذج العلوم الطبيعيّة. «الأنثروبولوجيا هي العلم الطبيعيّ النظريّ للمجتمع البشريّ»، كما كتب رادكليف- براون[49]. المهمّ هو تجميع أكبر كمّيّة ممكنة من المعطيات والتأكّد من مصداقيّتها. يأتي بعد ذلك، منحها شكلا يجعلها مقروءة، ويتمّ تبنّي الأسلوب الأكثر حيادا من أجل تقديم وصف يكون الأكثر شمولا قدر الإمكان. على طريقة تقرير عن تجربة، يتمّ اللجوء للمونوغرافيا في حاضر غير زمنيّ ينتهي إلى إخفاء الواقع التاريخيّ الذي أجري فيه البحث. خطاب الأنثروبولوجيا ذو الطبيعة الموضوعيّة له قدرة خارقة على التستّر، في الحدود التي يغذّي فيها الحوار الواحديّ. أصوات «الملاحَظِين» مستترة باسم انسجام المشروع العلميّ. هذا النقد للطابع الواحديّ للنصّ الإثنوغرافيّ ليس فقط مقبولا بخصوص المنتجات القديمة للبنويّة-الوظيفيّة؛ توحي بها أيضا الأنثروبولوجيا التأويليّة لكليفورد جيرتز Cliford Geertz. هذا الأخير، وهو يلحّ على ضرورة معالجة الثقافات باعتبارها نصوصا، يكشف عن دور المؤلّف في التأويل والإجراءات البلاغيّة التي يعمل بها.

مؤلّف تأويل الثقافات The Interpretation of Cultures ينتقد الوضعانيّة التي سيطرت على مسعى الأنثروبولوجيّين منذ أن عيّن رادكليف براون للأنثروبولوجيا هدف أن تكون العلم الطبيعيّ للمجتمع. وهو ما ردّ عليه جيرتز قائلا: «مفهوم "المخبر الطبيعيّ" كان طبعا ضارّا [...] لأنّه أوصل إلى التفكير في أنّ المعطيات المستمدّة من الإثنوغرافيا هي أكثر نقاء، أكثر أساسيّة، أكثر صلابة أو أقلّ تكيّفا (الكلمة المفضّلة هي "أوّليّة") من تلك المستمدّة من نوع آخر من التحرّي الاجتماعي[50].» عملا بفكرة الكشف عن «البنيات الأوّليّة»، إذا استعملنا عنوان كتاب ليفي ستروس

حول القرابة، بعارض جيرتز رغبة في ظاهرها أكثر تواضعا، تلك المتعلّقة بإنتاج ما أسماه «توصيفات كثيفة»، مفهوم يستعيره من الفيلسوف جيلبرت ريل Gilbert Ryle. يرفض كلّ مفهوم للثقافة باعتبارها واقعا «عضويّا متعاليا» يكفي اكتشاف قواعده.

في الواقع، هذا المصطلح المولّد للثقافة يحيل إلى حقيقة عامّة في غاية البساطة: لا يتوقّف البشر عن إنتاج المعنى. يتعلّق الأمر إذن بتفكيك سلوكات، ملفوظات. الأنتروبولوجيّ هو قبل كلّ شيء مؤوِّل يشتغل على تأويلات. يستعير جيرتز Geertz من ريل مثال الغمزة. إذا ما ضيَّق صبيّان ممّا بين جفني عينيهما اليمنى: عند أحدهما هناك تقلّص لا إرادي للجفنين؛ عند الآخر، إشارة بحدوث تواطئ موجّه نحو مخاطَب قريب. يمكن تصوّر شخص ثالث يضيِّق بدوره ما بين جفني عينه على سبيل السخرية من غمزة صديقه. ورابع يتدرّب على غمز عينيه أمام مرآته. أمام سلوكات تظهر متماثلة، نمطان من الوصف ممكنان: الوصف الخفيف (then description)، يكتفي بمراعاة الفعل، ووصف مكثَّف (thick description)، يكشف عن «تراتب منضّد للبنيات الدالَّة حيث تكون التقلّصات الجفنيّة، الغمزات، الغمزات المزيّفة، السخريات، تكرارات السخرية، هي ناتجة، متلقَّاة ومؤوَّلة، وبمعزل عن ذلك لن تكون موجودة تماما[(51)]».

كثيرا ما يقال بأنّ الأنتروبولوجيّ كان بالخصوص ملاحظا ومحلِّلا للوقائع الاجتماعيّة. حسب جيرتز Geertz، إنّه بصفة أساسيّة كاتب. «يسجّل الإثنوغرافيّ الخطاب الاجتماعيّ[(52)].» إنتاجاته هي تأويلات، أو بالأحرى بصفة أكثر دقّة هي تأويلات لتأويلات. لأنّها لم تتعلّق أبدا مباشرة بوقائع، وإنّما بتأويلات تمّت سابقا من قبل من يدرسها. فالثقافة ليست في

عمومها سوى نسيج من التأويلات. يعتمد الوصف الإثنوغرافي على تأويل «فيض الخطابات الاجتماعيّة» فيحاول أن «يثبّتها في مصطلحات قابلة للقراءة». يمكن إذن اعتبار كتابات الأنثروبولوجيّين كتخييلات، ليس لأنّها خاطئة، بل لأنّها «مفبركة»، «مصنوعة» من قبل الباحثين.

لم يعد في الإمكان تحديد نشاط الإثنولوجيّ كنشاط باحث يلاحظ، يسجّل ويحلّل. بالنسبة لجيرتز Geertz، ما هو أساسي يتمثّل في شيء آخر، في الكتابة. ماذا يفعل الإثنولوجيّ؟ «إنّه يكتب.[53]» الثقافة هي نصّ والأنثروبولوجيا ما هي سوى تعليق لانهائيّ. مع ذلك لهذا الأخير قصد دقيق: يسمح بالولوج للشروط التي ينمو فيها الخطاب الاجتماعيّ. «مهمّتنا مضاعفة: يتعلّق الأمر بالكشف عن البنيات المفهوميّة التي تبلّغ أفعال الذوات الخاضعة لبحثنا، ما يقوله الخطاب الاجتماعي، وببناء نسق تحليل حيث المصطلحات تعمل على استخراج ما هو خاصّ بهذه البنيات، ما يتعلّق بها كما هي، في مقابل المحدِّدات الأخرى للسّلوك البشريّ[54].»

لا يشكّل الأفق الهرمنوطيقيّ على الأقلّ حدودا غير قابلة للمرور بين عالم الملاحِظ والثقافات التي يدرسها. بالنسبة لأنصار ما بعد الحداثة، من المهمّ الخروج من هذه الواحديّة، ردم الهوّة القائمة بيننا وبينهم بتحديث التبادلات الخطابيّة التي تميّز الممارسة في الميدان. إنّه عن طريق إعادة إدراج الأصوات التي ساهمت أوّلا في تشكيل النصّ، والتي كان قد تمّ التستّر عنها باسم العلم، حينذاك يُتَوَصّل لمراعاة صيرورة التحرّي. عمل الأنثروبولوجي يقوم على إعادة تركيب شظايا غير متجانسة واستمداد معطياته من مواقف على الدوام متباينة، عليها أن تظهر في كلّ ما يبرزه. ألا يجب حينئذ إدراج التجربة الإثنوغرافيّة في نصّ يكون هو نفسه تجريبيًّا يبدع

أشكالا أكثر ملاءمة مـن الخطـاب الحيـاديّ للسـلطة العالِمـة؟ هكـذا يـتمّ الحصول حينئذ على المميّزات الثلاثـة التـي هـي «تعـدّد الأصـوات، نسـبيّة الأفق، التشظّي» والتي يطالب بها سـتيفان تيلّـر[55] لكتابـة الأنثروبولوجيـا. تصلح هذه الأخيرة قريبة من فنّ الإلصـاق، «تجميـع لأصـوات أخـرى هـي غير صوت الإثنوغرافيّ، وأيضا لمعطيات قد تخفى مـن ناحيـة عـلى التأويـل الذي يوجّه البحث[56]». توفّر الحواريّة والتباين اللغويّ الوسـيلة مـن أجـل إعادة إقامة الفضاء المتعدّد الأصوات الذي فيه ينبني البحث. تهدف هـذه الإستراتيجيّة إلى فسح المجال للتبادلات الخطابيّة التي تجـري طيلـة عمليّـة التحرّي، هي متصوّرة خصوصا من ناحية استبدال وضعانيّ، لنظام للحقيقـة مطروح باعتباره إشكاليّا ومثيرا للنقاش سياسيّا: فاستبعاد الآخر يصبح شكلا للهيمنة متستّرا. فُضِّـلَتْ عليـه شـعريّة حيـث يفسـح المجـال واسـعا أمـام التعقيد والغموض والمفارقة. إنّها سياسة جديـدة للـنص تُرْسَـمُ: نعـثر عـلى مفـاهيم الشـعريّ والسـياسيّ في العنـاوين الفرعيّـة لــالثقافة المكتوبـة Writing Culture.

انتهت كلّ من الموضوعيّة التـي تسـود التوصـيفات العالِمَـة وهـاجس الانشغال بالمعطيات والوقائع بإنتاج كلّيات متحجّرة، فـالأمر أصـبح يتعلّـق ببحث الثقافات، من حيث الانسجام والوحـدة. لمواجهـة هـذا التمثيـل ثـار أنصار ما بعد الحداثة. أصـبح الاسـتناد إلى الحداثيّـة هنـا اسـتراتيجيّا. فمـن ناحية، في مواجهة المفاهيم التي تعالج الثقافات كتجريدات، تسمح بـإدراج التاريخ وتعقّد الواقعيّ؛ من ناحية أخرى، فكرة حاضر ثقافة مـا هـو مـزيج patchwork حيـث تتقـاطع الـدلالات والممارسـات الأكـثر اختلافـا. حيـث ينـزع الأنثروبولوجيّـون إلى وصـف العـالم الثقـافيّ لنهايـة القـرن العشريـن

كفضاء معقَّد تشكّله الترابطات حيث مفهوم الأصالة يفقد كلّ دلالـة، بيـنما تُلاحَظ في نفس الوقت ظواهر التوليف من جديد والالتحام.

في هذا السياق، يخفّ مفهوم الغيريّـة: أيـن تبـدأ ثقافـة الملاحِـظ؟ أيـن تتوقّف ثقافة الملاحَظ؟ في الواقع، تصبح الأنثروبولوجيا ممارسـة كونيّـة لهـا موقع في ظاهرة ذات أهمّيّة كبرى: العولمة. حسب التعبير التصـويريّ لبـول رابينوي[57]، صورة الباحث هي اليوم صورة «الهاوي الكوني». يؤلِّف في مـرّة واحدة بين معقوليّة تبعيّات تميّز عالمنـا والـوعي بالخصوصيّات، بـالتواريخ والمصائر[58]. طبعا، يظلّ المحلّيّ لمدّة طويلـة إحـدى نقـاط الارتكـاز لمسـعى يتحدّد على الدوام بعلاقته بالميدان. لكن ماذا يعني في أيّامنـا هـذه الإحالـة إلى الميدان في سـياق موسـوم بصـيرورة عامّـة جـدّا متملّصـة مـن الارتبـاط بالوطن يجلّيها تنقّـل الـبشر والمنتجـات عـلى صـعيد العـالميّ في صـيرورة لا تتوقّف عن تفكيك الاختلافات الثقافيّة وإعادة تركيبها؟ التمثيلات المعقّـدة التـي تقـام في سـياق هـذا التنقّـل. فـ«الإثنولوجيّـون العولمويّـون[59]» «ethnoscapes globaux» يسـتحقّون الفحـص عـن قـرب مـن قِبَـلِ الأنثروبولوجيّين. كتب هومي ك.بابا «تمثيل الخلاف يجـب ألاّ يُقـرَأ بسرعـة كانعكاس للطابع الثقافي أو العرقيّ الموجود مسبقا، المنقوش في رخام التراث القائم. مـن وجهـة نظـر الأقلّيّـة، تجسـيد الاخـتلاف هـو مفاوضـة معقّـدة ومتواصلة تبحث عن الترخيص بتهجين اجتماعـيّ منبثـق في فـترات التحـوّل التاريخيّ[60].»

لقد أصبح مفهوم الغيريّة الذي وجّه تطـوّر الأنثروبولوجيـا لا تارخيّـا. في عالم منفتح، حيث لا ينتقل فقط الأفراد والجماعات بل أيضا الخبر بمختلـف أشـكاله، يواجـه الأنثروبولوجيّـون تجـارب مركّبـة أكـثر فـأكثر. وفـق هـذه الشروط، تعيين اخـتلاف جـذريّ بـين زمـن الملاحِـظ وزمـن الملاحَـظ يخلـق

حائلا إبستيمولوجيّا. فالأمر يتعلّق بالحصول على الوسائل من أجل إعادة إنتاج حداثيّتهم في النصّ. غير أنّ «تفكيكيّة التداول semiotique deconstruct turn» (روبيناو Rabinow) التي تميّز هذا المسعى، إذا ما كان لها فعلا سلطة نقديّة اتجاه نظرة بعيدة تخلق مسافة غير قابلة للاجتياز بالنسبة لموضوع الأنثروبولوجيا، من المدهش أن تبقى حذرة بخصوص طبيعة حتّى هذه (مابعد) الحداثة التي هي فريدة من نوعها وشاملة لمحيط مجتمعات على الكرة الأرضيّة.

أثناء ذلك لن تُتَجَنَّبَ مسألة نظام التاريخانيّة الذي نعيشه حاليا. لا يبدو أنّ نقد الأنثروبولوجيّين «التفكيكيّين» مهتمّا كثيرا بالزمن: فهو لا يستخدم جميع نتائج تحليل ما بعد الحداثويّة كما يتناوله على سبيل المثال فريديريك جاميسون Frediric Jameson. حسبه، مابعد الحداثويّة ليست «أسلوبا، بل هي بالأحرى ميدانا ثقافيّا[61]». تُقدّم، كردّ فعل على الحداثويّة وطليعيّيها (بيكاسّو Picasso، جويس Joyce، وآخرين)، ليست كحاملة للجديد، لكن كهدم للتّعبير. المحاكاة الساخرة، المعارضة هما في قلب لعبة حيث يلتحق الحاضر بالماضي، حيث يتمّ اللعب بنسخ روائع الأعمال بتحريف المعنى، حيث تُشيَّأ، حيث تُستعمل منتجات ثقافيّة دون انشغال أبدا بالذهاب إلى الأمام. ما بعد الحداثويّة، هي بصفة ما، نهاية التاريخ. أو بالأحرى انتصار التاريخَوِيَّة. يقصد هنا جاميسون Jameson من التاريخويّة، عكس عودةٍ إلى الماضي، تكاثر للإحالات، ليس للماضي بل إلى علاقتنا بالماضي، مثل هذه الأفلام «المرتدّة» التي تبرز تمثيلاتنا للماضي، أو مجموع هندسيّ مثل فندق بونافونتورا Bonaventura المبنيّ من قِبَلِ جون بورتمان John Portman في لوس أنجلوس Los Angeles.

من وجهة النظر التي تعنينا، المتعلقة بالتاريخ والـزمن، تطـرح مـا بعـد الحداثويّة مسألة أخرى لها علاقة بالجوهر نفسه للمتوالية الزمنية: حـاضر، ماضي، مستقبل. دون إثارة لنهاية التاريخ بصراحة: تتمّ المراوحة بين المـاضي والحاضر. لكن دون التموقع في أفق المستقبل. مفهوم «ما بعد» نفسه يضع فكرة الاتجاه الوحيد للمعنى موضع تساؤل. نحـن قـريبين جـدّا مـن فكـرة الإصلاح الروسويّة التي ظهرت متّفقة الجوهر مع تمثيلات الحداثـة. توافـق الما بعد حداثويّة إلى حدّ مـا التجسـيد المشـهديّ لسـقوط الفكـرة المنظّمـة للتقدّم التي وجّهت لفـترة طويلـة السـلوكات والعلاقـات الاجتماعيّـة. هـل يترجم انتصار ما بعد الحداثويّة التوسّع المـذهل لـرأس المـال عـلى الصـعيد الكونيّ، كما يرى جاميسـون Jameson؟ في جميـع الحـالات، تُلاحـظ صـورة للزّمن فرضت نفسها حيث لم يعـد المسـتقبل متماهيـا مـع التقـدّم، حيـث يجري بدون انقطاع وضعُ الحاضر بين قوسين.

في الإمكان إذن تصوّر ما بعد الحداثة كأتممـة لـبعض العلاقـات بـالزمن الذي لن يكون أبدا هو نفسه الذي وسم عصورا سابقة. يمكن لهذا المنظـور أن يبـدو أكـثر أهمّيّـة مـن المنظـورات التـي يفضّـلها الأنثروبولوجيّـون التفكيكيّـون. لهـؤلاء الأخـيرين توجّـه إلى أن يظلّـوا سـجيني رؤيـة للـزمن لا تبعد كثيرا عـن الفرضـيّات التـي ينتقـدونها.فـإذا كـانوا يضـعون موضـع شكّ التأخّر المصطنع بين الـذات والآخـر، هـم يقبلـون مـع ذلـك التوجيـه، الضمنيّ والراسخ عند الأنثروبولوجيّين الذين يفضّلون كمحور زمنيّ لبحـثهم المتواليـة: مـاضي - حـاضر. بـدون شـكّ، التنديـد بـاللاّ تاريخيّـة يسـم فعـلا الانشـغال بـالإفلات مـن «الـوهم القـديم» الـذي حاربـه مـن قبـل ليفـي ستروس. إنّ تجاوز القسمة الكبيرة، أي استبعاد إنكار الغيريّة في عالم يضبطه

التقليـد، المحكـوم بالمـاضي، الملتصـق بأصـوله: ذاك هـو تمامـا مشروع الأنثروبولوجيّين النقديّين. لكنّهم يوفّرون لنا بعض الأدوات لتصوّر الحـديث، بعيدا عن التضادّ البسيط بين حداثة وتراث. وبالخصوص، يظهـر أنّهـم غـير مهتمّين بالمسألة، التي لابدّ من طرحهـا عنـد التأمّـل فـيما بعـد الحداثويّـة، مسألة نظام الزمنيّة الذي فيه ينـدرج حاضرُنـا. هـل بفعـل «إعـادة تموقـع المجتمعات البشريّة في الفضاء» ما جعل الأنثروبولوجيا تجهل إلى هذا الحـدّ نمط العلاقة بالزمن المكوّن لما تعيّنه؟

كما يُلاحَظ، أثـار التحـوّل الهيرمينـوطيقي الـذي شرع فيـه جيرتـز حركـة واسعة وضعت القنوات المهيمنـة للأنثروبولوجيـا محـلّ تسـاؤل. حتـى ذلـك الحـين كـان المثـال الوضـعويّ لعلـم تجريبـيّ للمجتمعـات البشريّـة يرشـدُ الباحثين ويوجّهُ جميع إجراءاتهم. وجد مسعاهم مبرّره وصلاحيّته في العلاقة المباشرة بالميدان التي أقامتها الملاحظة المشارِكة، المعتبرة كالبداية والنهاية في الإثنوغرافيا. تفضيل «المُصَغَّر» ضمن خصوصيّة الاختصـاص في حقـل العلـوم الاجتماعيّة. التأمّل الذي شرع فيه جيرتز حول الكتابة، الذي يضع في الصعيد الأوّل عمل النصّ، هـزّ معتقـدا رئيسـيّا في التقليـد الأنثروبولـوجيّ: فكـرة أن تكون هناك علاقة شفّافة بين الملاحِظ والملاحَـظ وأنّ الأوّل كـان عليـه فقـط جمع الوقائع. منح هذا المفهوم للإثنوغرافيّ سلطة فريدة من نوعها، المتمثّلـة في إعادة إقامة انسجام ثقافة ما، والتـي بمقـدوره في مـرّة واحـدة أن يعيّنهـا وأن يحدّدها. مثل كاتب الرواية الكلاسيكيّة الـذي انتقـده سـارتر في تهجّمـه على فرنسوا مورياك، يكون الأنثروبولوجيُّ مهيمنا، مثل الإله.

أصبحت هذه الوضعيّة تشكّل مشكلا؛ أصبحت محلّ اعـتراض بالاسـتناد إلى حجّتـين. فمـن ناحيـة، الملاحِـظ هـو نفسـه طـرف مسـاهم في واقـع

لا يسيطر عليه، لكنّه يشتغل مثل الآخرين منتجا لتأويلاته. من ناحية أخرى، يواجه وضعيّات معقّدة وعمله على صعيد «المُصَغَّر» لا يضمن أن ينتج معرفة واضحة ومميّزة. كما كتب جيرتز، «المشكل المنهجيّ الذي تطرحه طبيعة التصوير المصغَّر للإثنوغرافيا هو في مرّة واحدة واقعيّ ومعرَّض للنقد. لكنه لن يجد الحلّ إذا ما وُضع في الاعتبار موقع بعيد مثل صورة العالم في كأس شاي أو كالمعادل الاجتماعيّ لعيِّنة[62]».

هذه التأمّلات لا يمكنها إلاّ أن تهزّ في العمق مجموع الأفكار المتلقّاة التي كانت تغذّي اطمئنان ممارسي الميدان. لن يكون مدهشا إن أثارت في الجهة الأخرى من المحيط الأطلنطي حركة واسعة من النقد (الذاتي). في الظاهر، نحن بعيدين عن مسألة العولمة. لكن لمّا يتمّ النظر فيها عن قرب أكثر، يُدْرَكُ إلى أيّ حدّ يتجذّر المسعى النقدي في الوعي المتدرِّج، انطلاقا من نهاية الستينيّات، مع حرب الفيتنام[63]، لمّا كانت المجتمعات المفضّلة، حتى ذلك الحين، من قِبَلِ الأنثروبولوجيّين تمثّل أكثر فأكثر طرفا معنيّا، في عالم لم يعد خاضعا للإيديولوجيا الثنائيّة التي تجعل الغرب في تعارض مع الغرائبيّ.

إنّ الضرورة الملحّة أكثر فأكثر لوضع جدليّة المحلّي والمعولم في الحسبان تعبّر عن نفسها بانقلاب مضاعف للمفهوم التقليديّ للإثنوغرافيا. من ناحية، تبلغ أوجها في الخفض النسبيّ لقيمة موقف الأنثروبولوجيّ الذي أصبح ليس بإمكانه ادّعاء حصانته. هكذا يجد نفسه ملقًى به «في العالم»، فردا مؤوِّلا مثل الآخرين، لكنّه ممنوحا سلطة خاصّة، هي الكتابة. لكنّه انتهى من جعل الميدان يتماهى مع المخبر. من ناحية أخرى، فحص الثقافات كمشارك في عالم معولم هو في تناقض تامّ مع الطريقة التي يتّبعها الإثنوغرافي التقليديّ الذي لا ينقطع عن عزل موضوعه عن السياق، بقدر ما يكون

ذلك في علاقته بالفضاء بقدر ما يكون في علاقته بالزمن. ما بدا ملائما للأزمنة البطوليّة للثقافويّة، هذه الطريقة في محاربة «تقاليد» و«ثقافات» باقتطاع معزل إبستيميّ يدعى ميدانا، مقطع من واقع معقّد. لا يُفْهَمُ التنوّع الثقافيّ إلاّ إذا ما وُضِعت في الحُسبان كلاًّ من الترابطات والتبعيّات الداخلية.

إنّ أنثروبولوجيّة الثلاثين سنة الأخيرة من القرن العشرين أخذت درسا في الواقعيّة. جميع النقاشات التي هزّتها، أوّلا بخصوص الحياد والالتزام أثناء حرب الفيتنام، بعدئذ حول مسألة العلاقات بين الموضوعيّة والتأويل، أخيرا حول موضوع ما بعد الحداثويّة والمقاربة النقديّة للثقافات، تحمل بصمة التاريخ والتحوّلات التي عرفتها المجتمعات في سياق العولمة. إنّه هكذا يجب قراءتها، وليس، كما يتمّ أحيانا، كتتابع لنقاشات مملّة مدرسيّة مرتبطة بتعسّف موضات المثقّفين. لقد بحّت الحناجر في فرنسا بخصوص «ما بعد حداثويّة» الأنثروبولوجيّين الأمريكان، الذين انتُقِدوا في انبهارهم بالفلسفة (وليس بالأنثروبولوجيا) المُسَدَّسِيَّة. إذا ما تمّ الرجوع إلى الوراء، يُلاحَظُ كم هي ذات فائدة الرغبة في معالجة نظريّات ظلّت لفترة طويلة مهيمنة بجعلها في مواجهة بعضها البعض ممّا يدفع بها نحو الانفتاح على أشكال جديدة لصياغة المفاهيم. فالمزج بين الإمبيرقيّة والاعتقاديّة التي سمحت بتشكيل مدوّنة بنائيّة - وظيفيّة كشفت منذئذ عن محدوديّتها. في نفس الوقت، إذا ما كان البعض قد حاولوا رمي المولود وماء الحمّام، فإنّ التأمّل النقديّ، مع ما تطلّبه أيضا من إعادة تحديد موضوعات الأنثروبولوجيا،كان له، بدون شكّ، أثر نافع. هكذا بالإمكان الحصول على الوسائل، دون إنكار وضعيّة الميدان، لكن بتحدّي التناولات الوضعانيّة، من أجل مواجهة المسألة التي تعنينا: هل في الإمكان قيام إثنوغرافيا للعولميّ؟

إثنوغرافيا العولميّ؟

لم تكن صدفة لمّا اعتنى ميشال بوراووي Michael Burawoy، أحد الذين دفعوا بعيدا بالرغبة في التفكير في العلاقة بين المحلّي والعولميّ، بتحديد مسعاه بالاتصال بكلاسيكيّي التخصّص. في نقطة انطلاق تأمّلاته[64]، هناك التأكيد بأنّه إلى جانب الاقتصاد وعلم الاجتماع، حيث إسهامهما يبدو له ملائما تماما بقدرما يخص بحث التراكم المرن، يكون في تمويليّة الاقتصاد والتشكيلة الاجتماعيّة الجديدة، توفّر الإثنوغرافيا أفقا له خصوصيّته، لأنّها تسمح بالولوج إلى التجربة اليوميّة للعولمة. يمكنها أن تقتفي أثر ممرّضات هنديّات تشتغلن في الولايات المتحدة وتعدن إلى كيرالا Kérala، أو حرفة مهندسين إرلنديّين احتوتهم دوّامة الشبكات العابرة للأوطان، فالملاحِظ ليس بإمكانه يمتنع عن أن يأخذ في اعتباره ثلاثة عناصر متكاملة: تأثير القوى الخارجيّة على الحياة المحلّيّة، الترابطات الموجودة بين مختلف الأماكن، التمثيلات التي تُشَكِّلُ اليوميّ والتي تتغذّى من العولميّ.

اليوم، كما يلاحظ بوراووي Burawoy، لا يقدر الأثنوغرافيّون على تجريد هذه التعدّديّة لأبعاد الميدان وعليهم أن يقوموا بالمراوحة الدائمة بين الخارجيّ والداخليّ، المحتوي والمحتوى، الخاصّ والعامّ. هل الأمر يتعلق بمسعى غير مسبوق؟ بإلقاء نظرة إلى الخلف، يُدْرَكُ بأنّه قبل أن تصبح القضيّة متعلّقة بالعالميّة أو العولمة، بعض المؤلّفين اتخذوا سُبُلاً مشابهة. يمكن الرجوع إلى فريقين أنتجوا أبحاثا إمبيرقيّة لافتة للانتباه: مدرسة شيكاغو ومدرسة مانشستر. ممّا لاشكّ فيه أنّ الأولى التي أشرت إليها سابقا، أصبحت مشهورة بمونوغرافيّاتها الحضْريّة، لكن في الأصل عرفت ببحث حول الهجرة البولونيّة في أوروبا والولايات المتحدة[65] التي، في اعتمادها على

ملاحظات محلّيّة مشاركة، تأخذ في الاعتبار تأثير موجات وترابطات من ضفّة إلى أخرى في المحيط الإطلنطي.

المؤلّفان، ويليام طوماس William Thomas وفلوريان زنانيكي Florian Znaniecki، قاما بتحرّ مكثّف في الأحياء البولونيّة لشيكاغو واشتغلوا طبعا في البلد الأصلي، ماكثين لعدّة أشهر في أوروبا بين 1908 و1913. هذا العمل الرائد يُبْرِزُ أنّ البولونيّين في الولايات المتحدة شكّلوا مجتمعا مدنيّا منظّما بطريقة مجاوزة للوطن في شكل جمعيّات دينيّة، ثقافيّة وسياسيّة تربط ما بين تجمّعات سكّانيّة في أمريكا وأخرى في بولونيا. حسب الأنثروبولوجيّين، أمريكا البولونيّة أصبحت «المنطقة البولونيّة الرابعة» -التعبير لبوراووي Burawoy- تتجسّد بالذّات في وجود صحف بالبولونيّة وتبادل للرسائل بين المهاجرين وعائلاتهم التي ظلّت في البلد. تمحورت مقاربة كلّ من طوماس وزنانيكي على «الْمُصَغَّر»، اتخذت كنقطة انطلاق الحياة اليوميّة للمهاجرين واهتمّت أكثر بحياتهم النفسيّة وبمكانتهم في المجتمع من الاهتمام بالمحيط «الْمُكبَّر» والسياق الاقتصاديّ. هنا يكمن حدّ مساهمتهما، حسب بوراووي Burawoy: تصوّرا الصدمة الحادثة من العبور من العالم الريفيّ إلى العمالة الحضْريّة، لكن دون أن يأخذا في الحسبان في تفسيرهما تأثير الرأسماليّة والعلاقات الطبقيّة: «كان هذا المسح للوسط الفلاحي إثنوغرافيا شاملة في غياب نظريّة للعولمة[66].»

فيما بعد، بدت مدرسة شيكاغو قليلة العناية بوضع المحلّي في الأفق، مفضّلة منح جهدها للإيكولوجيا الحضْريّة، لتفعل ذلك، قامت بعزل أجواء محصورة مناسبة للممارسة الإثنوغرافيّة. إنّه عمل متخصّص في علم الحشرات بصفة ما، حيث البحوث، التي تجري على أحياء عمّاليّة، على

مجموعات سكّانيّة عرقيّة أو مناطق سكنيّة، تنغلق في فضاء محدود جدّا وفي زمن يمثِّل تجريدا لتاريخيّة أكثر شمولا. هكذا فإنّ البحث المشهور لهيلّر Hiller، الإضراب Grève، الذي يمثّل تحليلا هامّا إمبيرقيّا لوضعيّة صراعيّة وللفاعلين فيها، تمّ تحديدها من قبل صاحبها كـ«تاريخ طبيعيّ». كلّ محاولة للعناية الأوسع بالسياق التاريخيّ تمّ إقصاؤها. حسب بوراووي Burawoy، إنّه مثال جيّد لـ«للإنكفاء على الذات» عند مدرسة شيكاغو التي تأكّدت فيما بعد عن طريق أعمال إيرفنق قوفمان Erving Goffman حول المنفى[67] وهوارد بيكر Howard Becker حول الإنحراف[68]. هكذا إذن يكون العولميُّ قد سجّل دخوله على الخشبة الإثنوغرافيّة في بداية سنوات العشرينيات من القرن العشرين، كان ذلك دليلا على أنّ للمسألة شيئا من الجدارة. رغم أنّ ذلك، سيُجْلَى بسرعة من انشغالات الأنثروبولوجيّة الأمريكيّة.

هذا لم يمنعه من العودة ثانية، لكن في سياق آخر مختلف تمامًا، سياق الأنثروبولوجيا البريطانيّة والدراسات الإفريقيانيّة. يحيلنا بوراووي هنا إلى الأعمال الرائدة التي أجريت في روديسيا الشماليّة (زمبيا الحاليّة) من قبل قودفري ويلسن في Economics of Detribalisation in Northern Rhodesia (1941-1942). باحثا مشاكل موقع متخصّص في استخراج الزنك، بروكن هيل، حيث استغلال عمل الشباب من أصل فلاحي غير منفصل عن التمييز العرقيّ، يوضّح بأنّ الأزمة الاجتماعيّة التي كان شاهدا عليها في نفس المكان كان يجب أن تُعَادَ إلى السياق الأكثر اتّساعا للاقتصاد العالميّ، في ظرف موسوم بالجمود الاقتصاديّ الكبير للسنوات الثلاثينيّات من القرن العشرين. بعبارات أخرى، من أجل فهم حالات الخلل الوظيفيّ

المحلّيّة، لابدّ من أن يؤخذ في الحسبان القوى العولميّة. فخلف فقدان الأمل عند الشباب، الإدمان على الخمر، عدم اندماج البنيات العائليّة، البغاء، هناك أيضا في نهاية السلسلة استراتيجيّات رأس المال من أجل غزو أسواق جديدة. خارج الانتماءات القبليّة، هؤلاء العمّال هم «أعضاء في جمع عالميّ أوسع [...] مستويات الحياة تتبع اليوم شروطا اقتصاديّة في أوروبا، آسيا وأمريكا [...] تطوّرهم السياسيّ يُقَرَّرُ في جزء كبير منه في وكالة التعمير وفي حقل الصراع الأوروبيّ. تمّ اندماجهم منذ اليوم في عالم غير متجانس منضّد في طبقات ومقسّم إلى دول، هم أنفسهم تحوّلوا بفظاظة إلى فلاّحين وعمّال غير مؤهّلين لدولة - وطن وليدة(69)».

الشخصيّة الكبيرة الأخرى لمعهد رودس-ليفنقستن Rhodes-Livingstone Institute، ماكس غلوكمان Max Gluckman، الذي أسّس فيما بعد مدرسة منشستر، سوف يذهب بعيدا في التأمل المنهجيّ مُطْرِيًا مقاربة ميدانيّة متمحورة حول مفهوم الوضعية. المثال الأكثر دلالة لهذه الخطوة، المعبر The Bridge، يقدّم كوصف لافتتاح قنطرة(70). يشارك فيه ممثّلون عن مجتمع السكان الأصليّين: قرويّون، زعامات تقليديّة، أعضاء من الإدارة المحلّيّة، رسميّون بريطانيّون. تمّ تحليل هذا الحدث على أنّه يكشف عن سير المجتمع المحلّي ويهتمّ الأنثروبولوجيّ بالخصوص بالتوازن غير المستقرّ الذي يحفظ انسجام هذا المجتمع، كاشفا فيه عن توتّرات مرتبطة بتاريخ أكثر عمقا. التبعيّة الداخليّة، صراع، هما الكلمات الأساسيّة للرؤية الغلوكمانيّة Gluckmanienne للتنظيم الاجتماعيّ. بعيدا عن الانغلاق في المحلّيّ، يأخذ تحليل الوضعيّة في الاعتبار المحدِّدات العولميّة: حيث جاءت تسمية «بحث حالة موسّعة(71)» التي منحها غلوكمان

Gluckman لمنهجه. ظلّ هو وأتباعه منذ هذا العهد في قطيعة مع التوجّه السائد في الاختصاص والحضور الضمني للنموذج الاستبدالي للغيريّة. فتحوا المجال أمام أنثروبولوجيّة تعاملت بجدّيّة مع السيرورات الاجتماعيّة في تعقّدها مدرجين إيّاها في سياقٍ يتجاوز صعيد المحلّي و«الْمُصَغَّر». يعتبرون من ناحية أخرى أنّ موضوع الإثنوغرافيا لن يمكن اختزالُه بطريقة تعسّفيّة في المجتمعات البعيدة، غير الغربيّة: فهو يضمّ عالم الباحث؛ أيضا يكون بذلك قد تمّ تبرير أن يبحث محيطه الحضْري والصناعيّ. فلندن تمثّل ميدانا للدراسة مشروعا مثلها في ذلك مثل مملكة الزولو.

يعارض بوراووي Burawoy «الانفتاح الخارجي» عند مدرسة منشستر بالانكفاء على الذات الذي يميّز، حسبه، مقاربة مدرسة شيكاغو. هو نفسه يقترح أن يعالج العولمة مجدّدا دراسة الحالة الموسّعة لكي يجعل منها وسيلة تسمح بالسيطرة على الظاهرة في تعقيدها. لابدّ من فهم هذا التوسيع من خلال معنى رباعيّ. أوّلا، وضعيّة ملاحِظ مشارِك مع آثار الهيمنة التي تتطلّبها لابدّ أن تُؤْخَذَ في الحسبان. ثانيا، يطالب بوراووي Burawoy بتوسيع التحرّي إلى ما يجاوز اختلاف الفضاء والزمن ومن أجل فحص السيرورات الاجتماعيّة الْمُشْتَغِلَة في وضعيّة معطاة. من المهمّ فيما بعد التفكير في دراسة الحالة الموسّعة كعقد للصِّلة بين «الْمُصَغَّر» و«الْمُكَبَّر»: لن يكون «المصغَّر» مهما اخْتُزِل سوى تعبيرا محلِّيًّا عن العولميّ. فهو ليس أقلّ بَنْيَنَة بالقياس لـ«القوى الخارجيّة». آخر قبول للتوسّع: ضرورة توسيع النظريّة في اتجاه قابليّة أكثر للتأمّل.

لكي نظلّ متمسّكين بقضيّة توسيع «المصغَّر» إلى «المكبَّر»، إحدى طرق إدراك أثر العولميّ انطلاقا من المحلّي تقوم على ملاحظة الكيفيّة التي عيشت

بها تحـوّلات الاقتصـاد العـالميّ عـلى صـعيد مؤسّسـة أو حـيّ، انطلاقـا مـن تجارب فرديّة، مثـل هـذا العامـل في حقـلٍ السـفن البحريّـة والـذي يَلْحَـظُ اختفاء الصناعة التي عمل فيها كلّ حياته. هناك أفق آخر يعتمد على تركيز التحليل على الترابطات التـي تميّـز العـالَم المُعَـوْلَم، مـثلا في تتبّـع مسـارات الممرضـات الهنـديّات بالقيـام بإثنوغرافيـا مضـاعفة في الموقـع بمنطقـتهم الأصليّة وفي المدينة الأمريكيّـة حيـث يعملـن. يتصـوّر بـوراووي Burawoy وفريقُه أيضا التعارضات الإيديولوجيّة التـي تسـتدعي العولمـة، بالخصـوص بالنسبة للذين يرفضون الخضوع للآثـارِ الاجتماعيّـة كقـدر محتـوم والـذين يُقبلون على تضخيم صـفوف العولمـة الغيريّـة. هكـذا تفـتح دراسـة الحالـة الموسّعة الأفق لأثنوغرافيا عولميّة أكثر تماشيا مع تطوّرات العالَم. هل تسجّل بـذلك قطيعـة مـع القنـوات التقليديّـة للإثنوغرافيـا؟ الإحالـة إلى غلـوكمان Gluckman ستكون بالأحرى هي المؤشّر على استمراريّة، بنفس الاصـطفاء بالنسبة للوضعيّات المعيّنة، المدرَكة كنقـاط تبلـور ديناميّـات اجتماعيّـة. في نفس الوقت، من الواضح بأنّ اهتمام القوى الخارجيّة ومنطق الهيمنة التي تدرجها تُحَرِّضُ على الانعتاق من قيد المونوغرافيّة.

بيد أنّ هناك نقطة تشكّل مشكلا: تكمـن في العلاقـة التـي تعقـدها هنـا الإثنوغرافيا مع النظريّة. تبدو هذه الأخيرة على الدوام إلى حـدّ مـا مفروضـة، مستعدّة لأن تمنح أدواتهـا للإثنولـوجي دون أن تـأتي ممارسـة الميـدان في أيّـة لحظة لتؤثّرَ فيها، وبالأحرى لتعدّلها. والحال هذه، فإنّه بـدون شـكّ مـن بـين الفوائد الجمّة للممارسة الإثنوغرافيّة خلخلة قناعات الخطاب النظريّ وإنتـاج مشاكل جديدة، مع الوعد بإمكـان إنجـازات مفاهيميّـة جديـدة. فضـلا عـن ذلك، في إطرائه لبحث الحالة الموسّـعة، يكتفـي بـوراووي Burawoy بإجابـة

هي منهجيّة قبل كلّ شيء. يتعلّق الأمر فقط بتوسيع الأفق و، من أجل ذلك، زيادة عدد أماكن الفحص والمراجع النظريّة.

الأنثروبولوجيا يُعَادُ لَهَا الاعتبارُ من جديد

هناك أنثروبولوجيّون آخرون يذهبون بعيدا ويعتبرون أنّ العولمة يجب عليها أن تعيد الاعتبار لوضعيّة الملاحِظ وللخطاب الذي يحمله. في سجلّين مختلفين، يُعْثَرُ على هذا الانشغال عند أرجون أبّادوراي Arjun Appadurai وعند جورج ماركوس George Marcus. بالنسبة للأوّل[72]، يستحقّ تنظيم البحث في مجتمعاتنا إعادة فحص في ضوء التحوّلات التي أصابت الكرة الأرضيّة. إذا ما تعاملنا بجدّيّة مع مفهوم التدفّق، دوران الصور، مظاهر التشتّت، آثار الهجنة والمزج، من الواضح أنّ التقسيم إلى مناطق جغرافيّة وثقافيّة وجّهت البحوث في العلوم الاجتماعيّة وهي على الأقلّ قابلة للمناقشة. النموذج الاستبدالي لمنطقة بحوث له أثر مضاعف: أوّلا، تمّت رؤية قيام تقسيمات مصطنعة بين أوطان أكاديميّة. هل لابدّ على سبيل المثال من التمسّك بالحدود الفاصلة بين «المتخصّصين في أمريكاAmricanistes» و«المتخصّصين في آسياAsiatisants»، بينما العلاقات كثيرة التي تمّ نسجها من جهة إلى أخرى من المحيط الهادي بين الشاطئ الغربي لأمريكا وبلدان آسيا؟

بالإضافة إلى ذلك، التقسيم إلى مناطق ثقافيّة فسح المجال دوما لاستراتيجيّات مُتَنَازَعٌ عليها مفضَّلة لأسباب من طبيعة سياسيّة دراسة بعض المناطق على حساب بحوث أخرى. لهذا فالعولمة، في ميدان المعرفة، يجب ألاّ تتحدّد بإصلاحٍ للتنظيم الأكاديميّ. إذا ما كانت هناك رغبة في تطوير مجموعة فعليّة من الباحثين يتجاوزون الحدود الوطنيّة، لابدّ أيضا من

أن تتمكّن أصواتٌ أخرى من غير أصوات الغربيّين الذين هيمنوا حتّى اليوم بدون منازع. يحضر هنا نقد الإثنومركزيّة، على قدر ما هو ملحّ أكثر يكون قد تأسّس على تأكيد الصعود بقوّة لعالم متعدِّد أين لن يكون هناك قبول لعلاقة غير عادلة بين مركز ومحيط. حيث هناك حاجة لتفضيل بزوغ علوم اجتماعيّة مجاوزة للثقافات تقوم بتوليف وجهات نظر متنوِّعة.

لم ينجُ هذا المفهوم من إثارة اعتراضات بين الأنثروبولوجيّين. لاحظ البعض بأنّه يتعارض مع المثال العالميّ الذي يتأسّس عليه الاختصاص. «فكرة تعدّديّة أنثروبولوجيّة نفسها [...] تبدو في تناقض مع الظاهرة التاريخيّة الواحدة التي تمثِّل، في تاريخ الغرب، ظهور مسعى مقارن من نمط علميّ»، كما أكّد جان-لوب آمسيل Jean-Loup Amselle[73] الذي هاجم «التعدّديّة الثقافيّة للأنثروبولوجية». ما يبعث على الضّيق، بالنسبة له، هو الطائفويّة الكامنة في هذا المسعى. أليست هناك خطورة في خلط المفاهيم بداعي تعدّديّة «الأصوات»؟ هذا الموقف الذي يقوم قبل كلّ شيء على الدفاع على مكتسبات الفكر الغربيّ، وهو نفسه الذي اتّبعته الوضعيّة. ألا تختزل بذلك الأنثروبولوجيا بحيث لن تكون سوى فرعا من فلسفة التنوير، فيتم بذلك إدراجها في مشروع معيّن تاريخيّا ومحدود جغرافيّا؟ أليس من الضروريّ اليوم، بمراعاة انتقادات دراسات ما بعد الكولونياليّة، فتح حقل الممكنات، في حركة جدليّاتيّة نقديّة للفكر الأنثروبولوجيّ؟ على عكس أمسال Amselle، يمكن التفكير أنّه إذا ما كانت الأنثروبولوجيا واحدة unique، فلأنّها ليست موحَّدة unitaire ولأنّها ترسم إمكانيّة حوار بين مسارات مختلفة.

التعامل بجدّيّة مع العولمة لا يتطلّب فقط، كما يلاحَظ، إعادة النظر في التقنيات والمناهج. إنّه يدفع إلى العودة من جديد إلى الشروط الثقافيّة والسياسيّة للإنتاج الذي تمّ التسرّع في تلخيصه في عبارة «ميدان» و«ملاحَظَة مشارِكة». إلى هذا الحدّ، أصابت انتقادات غوبطا Gupta وفرغوسون Ferguson هدفها. تتناول افتراضات المسعى، وليكن البدءُ بالاعتقاد في سحرية المكان، فالتأكيد قَصَدَ أنْ يشير إلى الجماعات المستقرّة التي تناسب جيّدا التقسيم إلى مناطق ثقافيّة والتشاكل الضمنيّ بين الموطن والثقافة. فالتضادّ بين الهنا والهناك، بين الذات والآخر، والذي مثّل مرحلة مزدهِرة للأنثروبولوجيا، أصبح منذ الآن مهجورا. نفس الشيء بالنسبة لتراتبيّة النقاوة بين الميادين «الحقيقيّة» الغرائبيّة والميادين القريبة، المتصوَّرة على أنّها أقلّ «أصالة»، لم تَعُدْ لها أيّة قيمة علميّة. التركيز على فضاء تَحَرٍّي مغلق، الذي فُرِضَ لمدّة طويلة، اتّضح أنّه «لايرقى إلى عتبة التأمّليّة ولا بعدها[74]». لا يسمح بإدراك ديناميّة التنقّلات التي تميّز الواقع الاجتماعي. إذ أنّه، كما يلاحظ كليفورد Clifford[75]، كلّ مكان إثنوغرافيّ موسوم في مرّة واحدة باستقرار المجموعات البشريّة وتنقّلهم. أيضا أهو من الضروريّ بناء هذا النسق من العلاقات الذي يقوم بين الداخل والخارج.

هكذا إذن ولدت فكرة أنثروبولوجيا «متعدّدة-المواقع» التي من الأحسن أن تشتغل على الترابطات والتشعّبات: المُؤسِّس الرئيسيّ لهذه المقاربة الجديدة، جورج ماركوس George Marcus، يُلاَحِظُ بأنّ «موضوعه متحرّك ويتّصف بتعدُّدِيَّة التَّمَوْقُع[76]». لم تعد هناك عوالم منفصلة ولا تقوم مهمّة الأنثروبولوجيّ على ترجمة ما يفعل «الآخرون» أو ما يقولون إلى لغتنا. فالوضعيّات المحلّيّة تحيل بدون انقطاع إلى عالم مُعَوْلَم

والذي نكون فيه طبعا نحن والآخرون أطرافا متشاركة. بشكل واضح، هـذا يعني بأنّ مسألة الصلة بين إثنوغرافيّين وخاضعين للإثنوغرايـا يجـب إعـادة الاشتغال عليها من منظور آخر غير المنظور الذي طوّره ما بعـد الحـداثيّون. هؤلاء الأخيرون، في نقدهم، اسـتنكروا اسـتغلال الْحُكْـم الخاصّـة بالممارسـة الواحديّة للكتابة في الأنثروبولوجيا. هاجموا الطابع المُصْطَنَع، المبنيّ، لتمثيل الثقافات في ما هو لا يتعدَّى أن يكون سوى نوعًا أدبيًّـا. نجـا حينئـذ مسرح الإثنوغرافيا، كما هو، من النقد: لكلّ مكانه، حتّى وإن تـمّ اسـتدعاء المزيـد من الحواريّة. ظلّ نموذج مَرْكَز/طَرَف الإطار المفضَّل للتأمُّل. من المؤكَّـد أنّـه تمّ أخذُ في الحسبان إدراج الثقافات المحلّيّة في عالم مُمَرْكَزٍ وموسوم بهيمنـة البلدان الغنيّة. سجّلت مسألة التبعيّـة دخولَهـا في الدراسـات الإثنوغرافيّـة، بمجهود له خصوصـيّته الواضـحة مـن حيـث إعـادة إقامـة أشـكال مقاومـة المجتمعات التي اكتُفيَ لفترة طويلة بإلقاء نظرة فضوليّة عليها، نظرة عـالِم الحشرات. في إعادة إقامـة سـياقها، لم يقـيَّم سـوى التمايـز في العلاقـة بهـذا «العالميّ» المُدَّعَى أنّـه هـدف سـيكون الغـرب حـاملا لـه. في نفـس الوقـت تطـوّرت الممارسـة الإثنوغرافيّـة رغـم كـلّ شيء في فضـاء وحيـد البعـد، في مراوحة متجانسة بين الذات والآخر.

مفهوم الأنثروبولوجيا المتعدِّدة المواقع هو هنا غامض: يمكن أن يُفْهَمَ على أنّه ضرورة منهجيّة خالصة للتكفّل بتعقُّد عالم مترابط فيما بينـه. لكـن يمكـن أن تُرى فيه رغبة جامحة، لتشييد لامركزيّـة حقيقيّـة عـن طريـق بنـاء طـراز موضـوع دراسـة وصـيغة لعلاقـة إثنوغرافيّـة لا تنطبـق أبـدا عـلى الصـورة التقليديّة للتّمثيل. إنّ مجرّد التموقع في منظور التنقّل تبعا لانتقال الكائنـات، السـلع أو العلامـات أصـابت في الصـميم المشـهد التقليـدي. تشـهد الأعـمال

حول موضوعات مختلفة مثل هِبَة الْعُضْو، التي تضع في الواجهة وفي مرّة واحدة تكنولوجيّات على درجة عالية من التعقيد وجماعات سكّانيّة على عتبة الْعَوَز، الموسيقى المجاوزة للحدود world music حيث تناسل مجموعة من الإشارات الصوتيّة ما بين عدّة قارّات تدرج مبدعي أشكال من السكان الأصليين وعمل شركات متعدّدة الجنسيّات[77]، كارثة بيئيّة تبيّن بقسوة الصلات ما بين استراتيجيّات صناعيّة على الصعيد العالميّ والطريقة التي تُحَسُّ بها في الطرف الآخر من الكرة الأرضيّة[78]. إذا ما تمّ اتّباع هذا الخيط الدليل، تتحوّل الأنثروبولوجيا نفسُها: تجد نفسها مُوَرَّطَة في شكل من التعاون مع مفاوِضين يشاركون في صيرورة عولميّة. عليها أن تحصل على خبرة في ميادين تتطلّب تكوينا خُصُوصيًّا (طبّ، موسيقى، بيئة).

يصبح «النظر عن بعد» المثاليّ في خبر كان: تشكّل الأنثروبولوجيا تماما شكلا للتدخُّل في سياق العالميّة الليبيراليّة الجديدة. يستعمل ماركوس تعبير «الأنثروبولوجيّ المواطن» لكي يصف هذه الوضع الجديد للباحث. لكن لا يتمّ هنا التعرف على هذا الالتزام من وجهة نظر مُتَعَاطِفَة لمثقّف يكتشف بؤسَ العالَم. من مدّة طويلة، أنتجت العلومُ الاجتماعيّة هذا النوع من الخطاب. في الواقع، إذا ما اعتُبِرَتْ العولمة مُرَادِفَة لصعود قويّ للتأمّليّة، فمن الواضح أنّنا سنجد أنفسنا في الميدان في مواجهة خطابات وممارسات تطرح «حُجَجًا» -من الممكن أن تكون متمايزة ومتناقضة- منبثقة من وضعيات مختلفة. لا يمكن للأنثروبولوجيّ أن يتجرّد من هذا السياق وعليه أن يواجه هذه الحجج. بعبارة أخرى، لم يعد مُشْرِفًا، وفق وضعيّة كان يتحصّن فيها في الترتيبات التقليديّة للتمثيل حيث يقوم دورُه على رؤية ما يحصل؛ إنّه منغمسٌ في فضاء عموميّ مُقَسَّم، حيث يكون له صوت في قسم

من الأقسام لا أكثر ولا أقلّ مثله في ذلك مثل غيره من الْمُفَاوِضِين. هكذا يمكن تصوّر الأنثروبولوجيا المتعدِّدة المواقع كثورة كوبرنيكيّة copernicienne، خاصّة إذا ما أضفنا أنّه في هذا الفضاء العموميّ كلّ واحد بصفة ما هو بشكل من الأشكال إثنوغرافيّ.

حسب ماركوس Marcus، الملفوظات التي يشتغل عليها الإثنوغرافيّ لها نزعة تأمّليّة واقعيّة فعلا، تعود لما يسمِّيه الإثنوغرافيا«المُفَكِّكَة» أو «الداعمة». لم تعد المسألة متعلِّقة بالصورة الساذِجة للأهليّ التي ظلّت لفترة طويلة ملازمة لبحث أناس بعيدين، بل بموضوعات لهم صيغة تحليل ووصف خاصّة بهم. «بناء عليه، يكون الهدف، الوظيفة، اللياقة مثلها في ذلك مثل طبيعة علاقات العمل التي كانت خاضعة للفحص التقليديّ لوجهات نظر الأهالي، تتحوّل بصفة واسعة في هذا الفضاء المتعدِّد المواقع لكي تصبح نوعا من مسرح للتأمّليّة المتواطئة يقودها إثنوغرافيّ ملتزِم بحالات تعاون أكثر تعقيدا وصراحة وهو ما لم يكن أبدا متصوّرا في المشهد التقليديّ - ليكون التقرير المُقَدَّم عن علاقات الميدان عن طريق مخبرين بسطاء[79].» حتّى وإن ظلّت دراسة الوضعيّات في قلب البحث، نكون بعيدين عن دراسة الحالة الموسّعة. بالنسبة لبوراووي Burawoy، الإثنوغرافيا المعولمة تتحدّد بصفة رئيسيّة كوضع في علاقة «مصغَّر» و«مكبَّر»، وتكون الملاحظة المتعدِّدة المواقع هي الوسيلة. بالنسبة لماركوس Marcus، الإثنوغرافيّ نفسه هو من يدخل في ترابط. هذه اللاّمركزة تؤثِّر مباشرة في بناء الموضوع وتعود، بصفة أكثر عمقا، لمفهوم آخر للمعرفة، موسوم بأزمة التمثيل. فالذات المنتِجة للإثنوغرافيا الداعمة تندرج في تمديد التحوّل التأويلي القيرتزي geertzien، عكس التصوّر الواقعيّ المنتَظَر في دراسة الحالة الموسَّعة.

ماهو واضح، هو أنّ العولمة، لأنّها توزّع من جديد التقسيمات الكبيرة التي سلدت لفترة طويلة وتنشئ تنقّلا معمّمًا للموضوعات، للعباد وللمعنى، واضعة موضع التساؤل شكلا معيّنا من الموضوعاويّة المؤسّسة على تراتبيّة ضمنيّة بين الذات والآخر. إذا ما كانت أنترويولوجيّة الناس البعيدين يمكنها أن تبدو مفضّلة انفتاحا، طريقة للغرب لكي يتخلّى عن أحكامه المسبقة، لعبة المرآة التي لم تنقطع عن صونها كان لها أيضا تأثير تقوية قناعات. إنّه فقط مع احتجاج ما بعد الكولونياليّة على هيمنة المركز على الأطراف تمّ تطوير تأمّل حفيقيّ عن التبعيّة التي تسم حدود نموذج استبداليّ استعاد قيمته منذئذ. تتأكّد أنثروبولوجيّة عولمة هكذا باعتبارها أنثروبولوجيّة نقديّة، ليس أبدا لأنّها تتماهى في خطاب للندم أو للتعاطف، ما سيكون مرة أخرى، بالنسبة للغربيّين، طريقة (أيضا أكثر تضليلا) ادّعاء حقّ الهيمنة على الكلمة الشرعيّة، لكن لأنّها ترسم فضاء للمحاورة بين إثنوغرافيّات من أصول مختلفة ولأنّها تتوقّف عن تفضيل دراسة البعيد والهوامش من أجل إنشاء القريب (أحواز المخابر، اليومي من السياسي إلى خفايا المالية) كموضوع مفتوح لهذه المحاورة الإثنوغرافيّة[80].

كما سنرى في الفصل الآتي، تجعل العولمة بعض الأسئلة غير قابلة للتجاوز، ابتداء من تلك التي تخصّ وضعيّة السياسيّ ومستقبل الدول-الوطنيّة، والأنثروبولوجيّون بفعل تموقعهم النقديّ، هم مطالبون بإجابات جديدة.

الفصل الثالث

العولمة والسياسة

أُفُولُ الدولة - الوطن

طيلة القرن العشرين، تأكّدت الدولة-الوطن باعتبارها الشكل السياسيّ المهيمِن في الأركان الأربعة لكوكب الأرض. لم تفعل الحرب الباردة وسياسة القوى العظمى إلاّ على تقوية هذه الهيمنة. في العالم الثالث، النزوع إلى تقوية الدولة، وبالأحرى مجرّد استيرادها، ميّز فترة ما بعد الكولونياليّة. بيد أنّه، منذ عشرين سنة، هذه الصورة للحكوميّة، التي تغطّي أيضا تمثيلا واحديّا للمجموعة البشريّة المتواجدة في موطِن معيّن، أصبحت في مركز النقاشات الدائرة حول العولمة.

إحدى الأسئلة التي تعود بدون انقطاع تخصّ مصير الدولة-الوطن. أنصار الأطروحات العولميّة يرون في ضعفها ملمحا دالاًّ على تحوُّل انطلق في نهاية القرن العشرين. يعترض خصومهم على هذه الأطروحة المبشّرة بالأفول ويعلنون بصوت عال وبقوّة بأنّ شكل الدولة، بعيدا عن تعرّضه للضعف، أمامه أيّام زاهية ويمكن أن يصبح الأداة الفعّالة للدِّيناميّات الجديدة العابرة للأوطان. من أجل إدراك منزع هذا النقاش، لابدّ من أن نضع في البال بأنّه يستحضر، من كلّ جانب، منظِّرين وممارسين للسياسة يقدِّمُ خطابهم ليس فقط على أنّه قرار، لكن أيضا في صيغة تَوَقُّعيّة، كلّ منهما أمام ناظره تطوّر حالة الأشياء الموجودة وأفق تحسُّنٍ للعُدّات المؤسّساتيّة.

في مواجهة هذه المقاربة التي تتمّ محاولة إعادة تشكيل عناصرها، كيف تتموقع الأنثروبولوجيا؟ لم تنتظر هذه الأخيرة تحدّي الْمُعَوْلَم لكي تطوِّر تأمُّلا يضع في الحسبان نماذج استبداليّة أخرى ممكنة غير الدولة-الوطنيّة. يمكن حتّى تأكيد أنّ ما يصنع أصالة الإثنوغرافيا السياسيّة، هو بالذات نزوعُها إلى الكشف عن وجود نسق ليس هناك ما هو مُشترك بينه وبين تقاليدنا الغربيّة. درست صيغ تنظيم وسلطة شديدة التنوّع، إلى حدّ أنّ صيغة الدولة التي تعوّدنا عليها ظهرت لنا كتنوّع من بين تنوّعات أخرى لممارسة الْحُكْم. كما أنّ فكرة ارتسام نوع جديد من تسيير الْحُكْم لم تكن لتفاجئ الأنثروبولوجيّين. فمن حيث تجربتهم، هم مؤهَّلون لتقديم تحليلات تشترك فيما بينها في كونها تفلت من جمود-المركزيّة التي تسِمُ أحيانا المناقشات حول التحولات التي تصيب اليوم الحقل السياسيّ.

بِمَ يتعلّق الأمر في الواقع؟ قليلا ما في كلّ مكان، لوحِظ إلى أيٍّ حدّ صورة الدولة-الوطن تمّ إضعافها عن طريق انفتاح الأسواق. شيئا فشيئا، الساحات الماليّة بدا أنّها أصبحت هي قلب مُعِدَّات الْحُكْم وكلّ شيء يمرّ وكأنّ تطوّرات الاقتصاد العالميّ حدَّد من هامش القرار المتوفِّر للحكومات. هذا الإضعاف للسيادة لم يكن بمعزلٍ عن وعي جمعي بتقلُّص كفاءات الضبط، بينما حتّى الأسواق كانت تفرض شيئا فشيئا تحكّمها في حَرَكِيَّةِ مجتمعاتنا. لهذا أمكن الكلام عن «انسحاب الدولة[1]»، ذهب البعض حتّى إلى إعلان وفاة هذه الصيغة في التنظيم. ما هو مؤكّد، أنّ الحكومات الوطنيّة رأت مجال مبادرتها تقلّص. أصبحت الدولة تعاني من تقلّص سلطتها، لأنّ توسّع القوى المجاوزة للأوطان تختزل رقابة الحكومات الفرديّة على نشاطات المواطنين وعلى شعوب أخرى. الحركيّة المتناميّة لرؤوس الأموال

الْمُشَجَّعَة من قبل نموّ الأسواق الماليّة المعولمة تحوّل توازن السُّلَط بين الدولة والسوق وتخلق ضغوطات على الدولة لتنمية سياسات لصالح السوق، محدِّدة الخسائر العموميّة والإنفاق الاجتماعيّ، خفض الضريبة، الخصخصة واختلال سوق العمل. في هذا السياق، لم تعد المجالات التقليديّة لنشاط الدولة (دفاع، اقتصاد، صحّة، قانون ونظام) قادرة على ان تشتغل دون مأسسة تعاون متعدّد الفرقاء. أضف إلى ذلك أنّ الأمر انتهى بعدم تماثل بين السلطة التي تمارسها الدول على المجتمع وسيطرتها المحدودة على الاقتصاد داخل أراضيها نفسها. وجدت هذه الأخيرة نفسها تعاني ضعفا لامفرّ منه بفعل الاندماج المتسارع للاقتصادات الوطنيّة في «اقتصاد عولميّ للسوق».

لغّمت هذه الوضعيّة الدولة-الوطنيّة، كما ذكر جان Jean وجون كوماروف John Comaroff[2]، وتمّ ذلك لأسباب ثلاثة: 1) فقدت الدول-الوطنيّة الرقابة على النقد وعلى المبادلات؛ في هذا المجال، مفهوم الحدود أصبح شيئا فشيئا أقلّ ملاءمة؛ 2) لم يعد للشركات العابرة للحدود مواقع قارّة وأصبح بإمكانها الاستقرار في أينما شاءت؛ 3) حدث انقسام عابر للحدود لعمّال غير شرعيّين اجتازوا الحدود على صعيد كبير. يحدث كلّ ذلك وكأنّ العولمة غيّرت قواعد اللعبة: التراكم المرن وهيمنة رأس المال النقدي زادا في التبعيّة الاقتصاديّة، وفي حالة بلدان في طريق النموّ سياسات التعديل البنائي المستوحاة من صندوق النقد الدولي ساهمت في تحديد الهوامش التي تعمل فيها الدول الوطنيّة. يمكن إضافة أنّ الدول أصبحت شيئا فشيئا أقلّ قدرة على لعب دور توزيعيّ لأنّها تنقصها اليوم الموارد الكافية، وأكثر ذلك في العالم الثالث حيث برامج التعديل البنائيّ وإجراءات التقشّف أسهمت في نضوبها[3].

لأنّها أُخْتُرِقَتْ من قِبَلِ قُوَى مـا بـين حكوميـة ومُجَـاوِزَة للأوطـان، انـدرج عمل الدولة الحديثة في الديناميات الإقليميّة والعولميّة، وأصبح مستقبلها غير قابل للعزل عن هذا النسيج التفاعليّ. أصبح إذن الأمر يتعلّق بـزوال حقيقـي للقداسة عن السـيادات، في الحـدود التـي تكـون فيهـا السياسـات العموميّـة محكومة بشروط حقائق اقتصاديّة وماليّة من الصعب السـيطرة عليهـا عـلى صعيد الأوطان. فإذا تمّ التفكير في حدود الأرض، لابدّ من أخذ بجدّيّة التوسّع الخارق للعادة للحواضِر الرأسماليّة المُجاوِزة للأوطان، هذه «المدن المعولَمَـة» حيث يتركّز فيها قسم هامّ من السلطة الاقتصاديّة المُعَوْلَمَة التي تجد نفسـها فيها مُثَمَّنَةً. عامل آخر يبدو أنّه ساعد على إضعاف معدّات الدول التقليديّـة وهو تكوين عدد كبـير مـن المجموعـات انـدمجت فيهـا منـاطق كاملـة مـن المعمـورة: الاتحـاد الأوروبي، المركـوزير MERCOSUR والألينـا ALENA في أمريكا، الآصان ASEAN والأبيـك APEC في آسـيا. يمكـن رؤيـة بـروز صـيغ حكـم أكـثر تلاؤمـا لمتطلّبـات الْمُعَـوْلَم ولتعقيـد الرهانـات الجديـدة. نمـوّ التنظيمات البينيّـة والمجـاوزة للأوطـان، مـن الأوطـان المتحـدة ووكالاتهـا إلى مجموعات الضغط والحركات الاجتماعيـة، تتّجـه نحـو طمـس شـكل الدولـة والمجتمـع المحـلّيّ وفعاليّتـه. أصـبحت الدولـة حلبـة لسياسـة-الأمـر الواقـع policy-making مجزّأة، منبثّة عن طريق الشبكات المجاوِزة للأوطان.

العولمة موسـومة أيضـا بإقامـة سياسـات فـوق وطنيّـة في إطـار إقليمـيّ: فالاتحاد الأوروبي مثال في هذا الشأن، الذي ينمّي معا أشكالا من التعـاون مـا بين الحكومات، لكن أيضا سياسة مجموعاتية حقيقيّة في ميادين مثل الفلاحة والسياسات الجهويّة، مع طبعا خلق الشبكات الاقتصادية المجاوِزة للحدود أو تقويتها. لكن حتـى في أمريكـا وفي المحـيط الهـادي، يُـرَى تكثيـف المبـادرات

السياسية ما بين المناطق. على الصعيد العالميّ، بَعُدَ الشوطُ عمّا كان في منتصف القرن التاسع عشر لمّا كان يُكتَفى بعقد لقائين أو ثلاثة ما بين الدول؛ أصبحت اللقاءات ما بين الدول تُعَدُّ اليوم بالآلاف في كلّ عام.

أصلحت ضرورة أعمال متعدّدة الفرقاء مملاة بوضوح من قبل متطلّبات التعاون في المسألة الأمنية في ميادين مختلفة مثل محاربة الإرهاب، مهرّبي المخدّرات، الهجرة غير الشرعيّة أو الانحراف الجنسيّ. دولة ما لن تستطيع إلاّ بصعوبة مواجهة هذه المشاكل لوحدها. أيضا فإنّ الوقوف كطرف وحيد والحياد لم تعد تشكّل استراتيجيّة دفاع ذات مصداقيّة. أخذت مؤسسات الأمن المعولمة والجهوبة أهمّية جديدة. نفس الشيء، الصناعات الحربية تتطلّب أشكالا من الإنتاج المشترك والتعاون المجاوِز للأوطان لكي يجسّد المبيعات-الملحقة، التحالفات، المناولة. في مواجهة عولمة العنف، أصلح الأمن القومي مسألة متعدّدة الفرقاء. فما كان في قلب نشاط الدولة لم يعد يتحقّق إلاّ إذا ما عملت الدول-الأوطان معًا.

الدولة كما عرّفها ويبر Weber، كممارسة لاحتكار القوّة في رقعة أرض محدّدة، هل هي في الطريق إلى الزوال؟ هل يمكن التفكير في تلاشي الدولة أو تأكيد ما يقوله البعض «علينا التفكير فيما بعد الدولة[5]»؟ البعد ما فوق الموطن للشبكات والسيرورات يعرّض مباشرة فكرة السيادة للمساءلة. على الأقلّ إذا ما نُظِرَ إلى هذه الأخيرة، كما فعل جان آرت شولط Jan Aart Sholt[6]، على أنّها تتطلّب نزوع الدولة إلى إملاء نمط من القاعدة العليا (في غياب كلّ سلطة عليا)، مفهومة (لأنّ الأمر يتعلّق بسلطة غير مُتَقَاسَمَة). لأنّ اليوم هناك ضرورة للتعاون المجاوِز للحكومات من ناحية، التصاعد القويّ للتضامن ما فوق الدوليّ العابر للحدود من ناحية أخرى، أصبحت تحدّ من رغبات الدولة.

مـا يشـتغل، هـو شـكل مـن الحكوميّـة العموميّـة منضَّـدة (متعـدّدة الأطراف) عن طريق قطبيات معولَمَة مختلفة، جهويّة، محلّيّة. هذه الأخـيرة لا بدّ من أن تنسِّق مع نمـوّ الحكوميّـة الخاصّـة: المـنظّمات غـير الحكوميّـة ONG، المؤسّسات Fondations، مجموعات تفكير think tank، جمعيات تجاريّة، نقابات الجريمة. لم تكن صدفة إن كانت هناك سلسـلة كاملـة مـن البرامج التي كانت تصدر عـن الدولـة الحاميـة تمّـت خصخصـتها، أصـبحت تُنَاوِلُهَا المـنظّمات غـير الحكوميّـة. إذا مـا قورنـت: مقـدار مـا تكفّلـت بـه الوكالات الوطنية العمومّية في هـذه الـبرامج، التـي تجـاوزت 6% في 1973-1988 إلى 30% في سنوات التسعينيان، والصعود الأسي لميزانيّـات المـنظّمات غـير الحكوميّـة ONG مثـل Care، MSF، Oxfam. عـلى صـعيد صـياغة السياسات، تُرى منذ اليوم تدخّل فـاعلين مجـاوزين للأوطـان منتمـين لهـذا النوع من المنظّنات. رأيناهم طبعا يشتغلون في المفاوضات المتعدّدة الفرقاء حول التحوّل المناخيّ. مؤسسات fondations تلعب دورا ليس هيّنا في هذا الأفق: مؤسّسة فورد كوّنت اقتصاديّين في التنمية، وعدت بـالثورة الـخضراء؛ المجمَّع الاقتصادي العالمي لدافوس معروف. تمّ خلق جمعيّات أعمال قويّة في الميـدان الاقتصـاديّ، مثـل تمثيليّـة النشـاط الصـناعي والتجـاري العـالميّ World Business Council، المؤسَّسـة سـنة 1995، والمؤسسـات باكـارد Packard وروكفلّر Rockefeller التي تتدخّل في مسائل ضبط البيئة.

بالنظر إلى ذلك، فإنّ الدولة إذا ما استمرّت، لم تفقد على الأقلّ نواياهـا أن تكون هي المركز الوحيد لكلّ ضبط. هاهو جرس السيادة يـدقّ ويفتـتح جـوّ الدولة ما بعد السيادة، الموسّعة والمندرجة في صيرورة أوسـع للضـبط المعقَّـد والمنضَّـد. وهـاهو يقـوّي دور المجتمـع المـدنيّ. الـرابط الـحصريّ بـين الأرض

والوطن تمّ تهشيمه. تمّ وضع مستويات من الحكوميّة تمتدّ إلى الداخل وإلى ما بعد الحدود. نشأت أشكال جديدة من السياسة المتعدّدة الفرقاء والمعولمة. في 1909، هناك 37 تنظيم عالميّ (IGOS) و176 منظمة غير حكوميّة عالميّة (INGOS)؛ في منتصف سنوات التسعينيّات، كان عددها في البداية 5500، وأصبح فيما بعد 90260. شبكة النشاط كثيفة جدّا وتتدخّل في هذه المجمَّعات الجديدة التي تشكّل، الـ ONU، الـ G8، الـ FMI والـ OMC أو UE.

انتقال السياسي:

مناقشات وجدالات

تقييم تأثير العولمة على صيغ الْحُكْم أصبح اليوم موضوع جدالات حادّة. مفهوم السيادة، الجوهري وفق مصطلحات الفلسفة والنشاط السياسيّ، ألم يمرّ بدرجة من الضعف، ومن السوء بفعل التبعيّات البينيّة بين الاقتصادات، ضرورة تغيير السلّم في تسيير تدفّقات مالية وبشريّة؟ طبعا، مازالت هناك تُخُوم، تحديدات تسمح بتمييز الدول الأوطان في خصوصيّاتها. نفس الشيء، كما يشهد بوضوح راهن النزاعات على وجه الكرة الأرضية، يظلّ مطلب ممارسة السيادة الكاملة موجودا في كلّ مكان. غير أنّ سياسة القوى العظمى، التي بلغت أقصى مداها مع الحرب الباردة وتبلورت في نظام عالميّ حقيقيّ مُسْتَقْطَبٌ حول الصدام بين الغرب والشرق، تركت مكانها لواقع أكثر تعقيدا موسوما بمسار مُضاعَف. من ناحية، هيمنة واضحة للعيان، للقوى الكبرى، المتمثّلة في الولايات المتحدة؛ من ناحية أخرى، ملاحظة ضعف لهذا الْحُكْم المنظّم في مواجهة عنف جاءت أحداث 11سبتمبر لتجسّده بالصفة الأكثر استعراضيّة. «التفتّت،

انتشار عنف عالميّ، أصبح ذا طابع اجتماعيّ أكثر منه سياسيّ، يظلّل وجهة المدافع ويجعل الأحلام بامتلاك الصواريخ والصواريخ المضادّة عبثا»، هكذا كتب برتراند بديع Bertrand Badie[7].

أحد الآثار الأكثر وضوحا للعولمة هو التسبُّب في تضخيم التفاوت، خاصة فيما بين الشمال والجنوب، وبالخصوص تفكيك الأنسجة الاجتماعيّة والثقافيّة التقليديّة. في هذا السياق، ظهور أشكال جديدة من العنف مستندة على تضحية بالذات أو بصفة أقلّ مبالغة من أجل تغيير المعطى التقليديّ لعلم الحرب. في مواجهة عنف الدولة، إنّه منذ الآن فصاعدا لابدّ من الاتّجاه نحو توقّع عمل شبكات غير مرتبطة بالأوطان، متحرِّكة ومشتَّتة. من أجل خلخلة الاستراتيجيات التي سادت لفترة طويلة، والتي وضعت في الدرجة الأولى نمطا من التنظيم الْمُمَرْكَز والمستنِد في جزء كبير منه على ترقية أداءات الصناعات الحربية.

ما هو مُعْلَنٌ، إذا استخدمنا تعبير برتراند بديعBertrand Badie، هو إذن «عجزُ القوّة». لقد دخلت، كما يُلاَحِظ، العلاقات الدولية المعاصرة في مناخ جديد. إنّ منطِق القوّة لم يعد يمثّل شيئا وأقلّ ما يقال عنه أنّه لم يَعُدْ سوى ذكرى تاريخيّة، فهو حتما لم يعد يُنتج سوى عدم الاستقرار والتصارع. بعبارات أخرى، وجود ساحة معولمة حيث التدفّقات الإرهابيّة تتنقّل بنفس كثافة المعلومات، تتسبّب الثانية في مضاعفة الأولى، تحوّل في العمق التمثيل الذي يمكن أن نحصل عليه للقوّة والمؤسَّس على أولويّة الدولة-الوطن. لعلّ الوقت قد حان للوعي بالطابع المطلق لجهاز حكومة قدّم ما يستطيعه طيلة القرن الماضي. الدولة-الوطن، التي تستند على التشاكل ما بين شعب، أرض وسيادة شرعيّة، تعرّضت بعمق للمساءلة من قِبَلِ العولمة. تنامي

الجماعات غير المنتمية لوطن، «التنوّع الانتمائي للجماعات» الذي يُلاحَظ في كلّ مكان من شأنه أن يخلق تضامنات جديدة مُجَاوِزة للمحالّ.

يُلاحَظُ انبثاق انتماءات هويّاتيّة تتجاوز الإطار الوطنيّ. تُساهم سياسات الدول بطريقتها في المحافظة على هذه الوضعية بتشجيعها لحركات الهجرة. لاحظ أرجون أبّادوراي Arjun Appadurai هذا اللاتجانس الواضح في هذه الأشكال من الانتقال[8]. اللاّجئون، العمال المختصّون في المؤسسات وفي المنظمات العالميّة، السوّاح يمثّلون أنماطا جدُّ مختلفة من المهاجرين. لكن، في جميع الحالات، التنقّل المعَمَّم هو مبعث لمرجعيات ذاتيّة جديدة، تجعل من أشكال التعرُّف على الهوية بالنظر إلى الوطن أو الدولة مغلوطة. لاجئون، سواح، طلبة، عمال مهاجرون، كلهم يشكلون على طريقتهم «تجاوزا للوطن» غير معيّن للمحلّ. حسب أبّادورايAppadurai، وجدت لبدولة-الوطن أساسا لها في وجود حدود موطن. بعد الحرب الباردة، ظهر عالم جديد موحَّد القطب بفعل الاندماج الاقتصادي والذي كان حينذاك متعدّد المراكز. لم تختف الوطنيّات تماما، لكنها لم تعد تتّخذ الدولة كإطار. أصبحت المرجعيات الهويّاتيّة مجاوزة أو فوق الدول؛ حيث عودة الوطنيّات العرقيّة من جديد والبعد المجاوز للوطنيّة المرتبط بالسياق الهجرات الجماعيّة التي أصبحت مفضَّلَة بفعل انفجار التكنولوجيات الرقميّة مع إمكان نقل الرسائل لمسافات طويلة. هكذا خلقت «جماعات في الشتات من الجمهور المنغلق في فقاعة، مختلفة بعضُها عن بعض، أصبحت تمثِّل بوتقةً لنظامٍ سياسي لمابعد الوطنيّة[9]».

وفق هذه الشروط، وهي النتيجة القصوى التي توصل إليها ملاحظات أبّادوراي، من الواضح أنّنا منذ الآن فصاعدا دخلنا في حقبة ما بعد الوطنيّة.

الأشكال الجديدة للتنظيم التـي تلعـب دورا سياسـيّا مـن الدرجـة الأولى في مجالات شديدة التنوّع مثل البيئة، الاقتصاد أو الإنساني تمثّل سيولة، مرونـة تتعـارض مـع البنيـات الصـلبة للأجهـزة التقليديّـة للدولـة. المـنظّمات غـير الحكوميّة (ONG) التي تتكاثر في مختلف أطراف العالم، فهي عـلى الـدوام على صلة بوضعيّات التأزّم، هـي ممثّلـة جـدّا لنمـوذج سـياسيّ جديـد أكـثر تجذّرا بصفة مباشرة في المجتمع المدنيّ والتي تتعالى عـلى الحـدود الوطنيّـة. يفرض تجاوز الوطنيّة الذي يميّز أكثر فأكثر الكون المعولَم تضامنات جديـدة في شبكات، في صيغ عمل أكثر مرونة. يمكن حينئذ رؤية انبثاق سـيادات مـا بعد وطنيّة[10]، وفكرة الوطنية نفسها لن تفقد كـلّ قيمـة في الحـدود التـي يكون فيها الأمر يتعلّق بوطنيّة «حركيّة، متعدّدة وسياقيّة».

يؤيِّـدُ أبّـادوراي في الواقـع أطروحـات عـالم السياسـة جـامس روزونـو Rosenau الذي بالنسبة له لم تعد الدولة منـذ الآن تلعـب دورا مركزيّـا في عالم تسود فيه «الحكوميّة بـدون حكومـة[11]». فالحكوميّـة لا تعـود فقـط لمؤسّسات وتنظيمات شـكليّة حيـث تُعَـالَجُ القضـايا العالميّـة. يتعلّـق الأمـر بآليّات التحكُّم في النسق الاجتماعيّ وفي الأعمال الناتجة من أجـل الحصـول عـلى الأمـن، الرفاهيـة، الانسـجام، النظـام والاسـتمراريّة للنّسـق. يسـتدعي روزونو Rosenau مفاهيم المراقبة والقيادة (steering).

هل يمكن الحديث عن حكوميّة مُعَوْلَمَة؟ نعم، إذا ما كنّا نفهم من هذا نسقًا من القواعد يمكن اتِّخَاذُهَا وتُمَـارَسُ بنجـاح في غيـاب سـلطة سياسـيّة وشرعيّة والتي لا تعرف حدودا جغرافيّة. يُمَيِّزُهَا عـددٌ لا يُـحْصَى مـن آليّـات رَقَابَةٍ، تجعل منها صيرورة متعدِّدةَ الأبعاد لا تخضع لسلطة شـكليّة وحيـدة المصدر. يراها روزونو Rosenau كشـكل جديـد مـن الفـوضى بسـبب هـذا

الغياب لسلطة ضاغِطة ولأنّ المرونة وتعدّد آليات المراقبة تُسْهِمُ في تفكيك كلّ إمكانيّة لقيام سلطة مركزيّة.

في عالَم ما بعد الحرب الباردة، شوهد انبثاق صيغ جديدة لقيادة أكثر تلاؤما مع الهزّات ومع تأثير تكنولوجيات التواصل الجديدة. لم يبق هناك نظام وحيد للعالم، لكن هناك «جيوب انسجام» تعمل على مستويات مختلفة. فكرة السيادة الوطنيّة نفسُها تَقَوَّضَتْ بتكاثر آليات المراقبة المنبثقة من داخل وخارج قضائها. في مواجهة الفوضى وعدم الاستقرار التي ميّزت هذا التجلّي المتعدّد المراكز، يُلاحَظُ وقوع عدد من الانتقالات لأماكن الحكوميّة، التي تُسْتَخْدَمُ في مستويات أدنى وأعلى من الدولة.

بالتوازي، هذه الحكوميّة التي تحكم بدون حكومة تفسح المجال للتنظيمات المنبثقة من المجتمع المدنيّ. تشتغل وفق الصيغة المضاعفة لـ«النزول من الأعلى top-down» و«الصعود من الأسفل bottom-up». هذا يُتَرْجَمُ في نهاية السلسلة، بأن تخلق الدول بنيات جديدة مؤسَّسَاتِيَّة بينيّة - حكوميّة، وفي الطرف الآخر بأن تضع صيغ تنظيم تعكس متطلّبات الحياة الاقتصاديّة ورغبات الجمهور.

فالحكوميّة التي يصفها روزونو هي هجين حيث تتعايش أشكالٌ من الْحُكْم التقليديّ ووساطات مبتدَعة بين الأعلى والأسفل. هي لا تجعل السياسيّ يتدخّل فقط، بل تفتح المجال أمام فاعلين آخرين من المجتمع المدنيّ. في عالم يظلّ على الدوام معرَّضا لهزّات[12] ذات طبيعة متنوِّعة مثل ما يمثّله الإرهاب، تكاثر الأسلحة الذرّيّة، التجارة التي تقودها المافيا، شيئا فشيئا تكون هناك حاجة ماسّة إلى حكوميّة مجاوِزة للأوطان. فالصعود القويّ للمنظَّمات التي ترمي إلى ضمان صيغ ضبط على صعيد أوسع هو

مظهـر لتطـوّر جعـل برترانـد بـديع يطـرح بوضـوح مسـألة «عـالم بـدون سيادة[13]». في أُفُقٍ مشـابهٍ يحـدِّد أولـريش بيـك Ulrich Beck[14] العولمـة كمجتمع بدون دولة-عالَم. تتعلَّق المسـألة برأسـماليّة غـير منظَّمـة تتوسَّـع باستمرار. بالنسبة لعالم الاجتماع، لا تَكْمُنُ الجـدّة في مظـاهر التـداخل وفي وضع شبكات مكثَّفة ومجاوِزة للحدود، لكن في تلقّي هذا التجـاوز للحـدود وفي الطابع «غير المُمَوْقَع» للمجموعة السكّانيّة. من الآن فصاعدًا، كلُّ واحدٍ واعٍ بوجود أخطار إيكولوجيّة مُعَوْلَمَة، وبواقع العلاقات المجاوِزة للثقافات. من خلال تجربة الاتحـاد الأوروبي، تمّـت مراعـاة تـأثير الفـاعلين المجـاوِزين للأوطان ولحكمهم.

ها نحن قد ولجنا حقبة الْمُعَوْلَم، بدون خوف من تأييد الذين يـرون في تآكل الدولة أحد المـؤثِّرات الدالّـة في المعطـى العـالميّ الجديـد. هـل نحـن مقبلين على حكوميّة عالميّة تُفهم على أنّها تطبيقٌ لقواعد مشتَرَكة من قِبَـلِ سلطة مُعْتَرَفٍ بشرعيتها على صـعيد الكـرة الأرضـيّة؟ يُـبرز المحلِّلـون الـوزن الجديـد الـذي أصـبح للمـنظّمات مـا فـوق الوطنيّـة وظهـور نسـيج مـن التنظيمات «غير الحكوميّة»، في وضعيّة تكون أحيانا غامضة، لكنّها نجحـت في أن تكون في واجهة المشهد في سياقات كانت حتى اليوم حِكْرًا على سلطة دبلوماسيّة الدول. نفس الشيء، تزايد النزاعات الإثنية يخلخل الدولة. يمكـن الاعتراف مع برتراند بديع بأنّ الدولة عليها أن تتعامل مـع «هويّاتيّـة قابلـة للتبخّر، وأن تتعاون مع فاعلين عالميّين غير تابعين للدول، [...] أن تنخرِط في فضاء عالميّ مُبَنْيَن حسب عدّة صيغ يخضع للعديـد مـن الأطـوار[15]». لكـن هل ينبغي الذهاب بعيدًا والقيام بتفكيك رموز بـدايات حكوميّـة حقيقيّـة مُعَوْلَمَة؟ على العكس، ألن نكون ضحايا لسراب؟ فالعولمـة لا تفعـل سـوى

أنّها تغذّي أوهام من يعتقد في الـزوال الحتمـيّ للـدول الوطنيّـة؟ إنّ يؤيِّـدُ سامي كوهين هذه الأطروحة الأخيرة عندما يلاحِـظ بأنّـه، بـدون أن تُصـاب بالضعف، هذه التكوينـات السياسـيّة تتكيّـف جيّـدا مـع العولمـة. «تفسُّـخُ الدولة هـو في جـزء كبـير منـه مسـؤول عـن الآفـات مثـل المافيـات، تجـارة المخدّرات والهجرة السرّيّة[16].» نفس الشيء، بالنسـبة لـه، تبقـى السـيادات الوطنيّة تمثّل الفاعلين الرئيسيّين في الحرب ضدّ الإرهاب.

لاشكّ أنّ هـذه الرؤيـة تتعـارض مـع كـون الـدول رضـيت في إطـار البنـاء الأوروبي بأن تتنازل عن جزء من سيادتها وأن تقبل بأفق اندماج في مجموعـة أوسـع. يُشـار أيضـا للتـأثير المتزايـد عـلى المشـهد الْمُعَـوْلَم للتنظـيمات غـير الحكوميّـة والمجـاوِزة للأوطـان مثـل م غ ح ONG. الـبعض مثـل صـامويل هونتغتـون Samuel Huntington، يـذهب إلى حـدّ التأكيـد عـلى أنّ نسـق الدول-الأوطان، بكـلّ بسـاطة، اختفـت. حسـب هـذا المؤلِّـف فإنّـه سـتكون المسألة منذ اليوم متعلِّقة بصراع بين الحضارات ضدّ بعضها الـبعض. بالنسـبة لسـامي كـوهين، فإنّـه مـن الواضـح، مـن ناحيـة، تنـازلات الـدول في السـياق الأوروبيّ تندرج في مسعى نفعيّ يسمح لها بالمحافظة على سلطتها، وبالأحرى تقويتها. من ناحية أخرى، ودون إنكار الـدور النـامي للمجتمـع المـدنيّ، لـيس لعمله من فاعليّـة إلاّ في إطـار محصـور في حـدود معيّنـة عـن طريـق حـراك الدول-الأوطان. يعني هذا أنّ الأطراف الحقيقيّة في المشهد العالميّ هي فعـلا السيادات الوطنيّة، ابتداء بالولايات المتحدة، وأنّ فضاء المبادرة الذي تسـتفيدُ منه المنظّمات المجاوِزة للأوطان وغير الحكوميّـة هـو محـدود بصـفة قصريّـة بالسيادات المتواجدة على الساحة. في مواجهة المتشبِّثين بعـالَمٍ بـدون سـيادة وبحكوميّـة بـدون حكومـة، يوضِّـح سـامي كـوهين Samy Cohen بـأنّ

أهمّية الوطنيّة أصبحت فكرة راهنة أكثر من أيّ وقت، وبالأحرى فإنّ الإفراط في السيادة يُفْسِدُ العلاقات الدولية.

حتّى وإن كان هناك عولميُّون مقتنعون يؤيّدون، مثل سوزان سترانج Sousan Strange[17]، أن «قوى السوق غير الشخصيّة هي أقوى من قوى الدولة»، لا يعترفون على الأقلّ بأنّ الدولة-الوطن حقيقة حيّة فعلاً. تذكرُ هذه الاقتصاديّة الدور المتزايد للدولة في الحياة اليوميّة والإدراك المتقاسَم لِبَرَقْرَطَة متنامية. تسجّل أيضا بأنّ عددا من الجماعات العرقيّة و/أو المنتمية لموطن معيّن نجحوا بدرجة ما في النضال للحصول على دولتهم الخاصّة، أهالي أستراليا مثلهم في ذلك السلوفاك Slovaques، السلوفيون Slovènes، الغرونلنديون Groenlandais، الفلامند Famands أو الكورسيون Corses. لكن بالنسبة لها التعارض القائم بين -الحضور الضمني للدولة في الحياة اليومية، الرغبة في دولة عند الأقليات- لكلّ منهما تفسير بسيط. من ناحية، على الدولة أن تتكفّل بما لا يقوم به السوق وتعتني بالأمن، بالعدالة، بالبنيات القاعديّة وبالأملاك العموميّة. من ناحية أخرى، ليست الدولة-الوطن سوى مطلب يأتي في الواجهة بالنسبة لجماعات محكومة في الواقع بعطش للاستقلال الذاتي.

يبقى أنّه لا يمكن محوُ بجرّة قلم معطًى أساسيًّا: الدولة المعاصرة تبلور ما سمّاه بينيديكت أندرسون Benedict Anderson[18] «جماعة مُتَخَيَّلَة»، يتركّز فيها تمثيل (أفكار، حكي، ذاكرة) للوطن. هذا البناء وفّر مادّة لِعِدَّةِ تأويلات. البعض يلحّ على دور النخب الذين خلقوا لها هويّة جديدة تُشَرْعِنُ دعم سلطة الدولة: نسق تربية الجماهير[19]، نسق التواصل بفضل الوسائط الجديدة (المطبعة)[20] مع نشر حكايات، أساطير وطقوسيّات

وطنيّة. الآخرون يرفضون فكرة أنّ هذه الهويّة الوطنيّة هي ناتجة عن عمل الحكّام وحده. فلن تكون سوى تدعيما للمجموعات العرقيّة بفضل ثقافة عموميّة مشتركة[21]. في القاعدة، تكون هناك مجموعة بشريّة لها تاريخ وثقافة في موطن مُعْطَى. لقد تأسّست الأوطان انطلاقا من مركز عرقيّ سابق على الزمن الحديث حيث كانت الأساطير، الذاكِرات، القيم والرموز تُجَسِّدُ الثقافة وحدود الوطن الذي عملت النخب الحديثة على تشكيله.

أغلب الأوطان الجديدة في أوروبا، القوّة الهامّة التي تكتسيها الفكرة الوطنيّة على الدوام تدلّ على أنّ النضال من أجل الهويّة الوطنيّة لم يتوقّف بفعل القوى المُجاوِزة للأوطان. ظلّت الهويّة الوطنيّة تُقَاوِم وتُغْرِي المواطنين، إذا ما قُورِنَتْ بالجانب المصطنَع والإنتاج العابِر للوسائط المجاوِزة للأوطان. لقد كثّفت وسائل الاتّصال الجديدة الرقميّة من التفاعل ما بين الجماعات المستعمِلة لنفس اللغة، مدعِّمة الجماعات العرقيّة، باعِثَة على بروز وطنيّات جديدة.

من المؤكَّد أنّ الوسائط الجديدة تنفتح على اَلْبَعِيدِينَ، لكنّها أيضا تدعِّم الوعي بالاختلاف. ظواهر الخِلْقَة والتشظّي في محيط المُعَولَم تشهد على ذلك: تَظَلُّ الثقافةُ الوطنيّةُ قويّةً. نفس الشيء، ليس من باب الصدفة أن تظلّ ذاكراتٌ وطنيّةٌ مُشترَكةٌ حيّةً، في غياب تاريخ كونيّ أو مفهوم مُشْتَرَك لزمن تاريخيّ مُعَوْلَم. مازالت الوطنيّات حيّة فعلا، تكفي العودة للحروب الأقرب عهداً وإلى ما أحاطت بها من رمزيّة.

واقع أنّ عدد الدول ذات السيادة قد تضاعف منذ 1945 وأنّ التجذّرات الوطنيّة ظلّت حيّة حتّى في محيط النخبة الرأسماليّة المجاوِزة للأوطان، له دلالته طبعا. في عالَم ما بعد الاستعمار، الدول ليست قابلة للاختزال إلى بقايا

محكوم عليها بالإلغاء. مشاكل الحدود لم تكن موجودة بالقدر التي هي عليه. حتّى وإن هاجر الناس من نقطة إلى أخرى، هم ليسوا أقلّ تحرٍّ عن تجذّرٍ فضائيّ، ويظلّ التموقُع، والتعيُّن في الفضاء مشكلا حصيفا. بالقدر الذي يستمرُّ فيه الاقتصاد المُعَوْلَم يَرْعَى اللاّمُساواة بين الأوطان.

هناك تعارُضٌ تامّ، كما يُلاحَظ، بين السياسويّين الذين يناضلون من أجل أخذ آثار العولمة على الجهاز السياسيّ بجدّيّة والذين، على العكس، لا يرون في هذا الأخير سوى تحوّلا لن يُعدِّلَ في العمق نسق العلاقات الدوليّة. هل في الإمكان الخروج من هذه المُعْضِلَة؟ للتفكير في العولمة، هل من اللازم التخلّي عن فكرة السيادة نفسها؟ أم هل لابدّ، عكس ذلك، من تمجيد الدولة مع التعرّض لخطر التهوين من جدّة الصيرورة؟

في الإمكان أيضا رفضُ هذه المُعْضِلَة ومحاولة منح اعتبار للحداثة مع تراجع المؤرِّخ. إنّه الموقف الذي تبنّاه طبعا جان - فرنسوا بايار Jean-François Bayart، الذي حسبه يجب عدم إدراك العولمة على انّها شيئا جديدا تماما، لأنّه في القرن التاسع عشر تمّت معايشة ما سمّاه «تجارب سياسيّة كونيّة»، من الحروب النابوليونيّة إلى التجربة الاستعماريّة وتصاعد الإمبرياليّة. تجلّت هذه العولمة الأولى في ظهور المنظّمات العالميّة في الميادين الاقتصاديّة والماليّة، ولكن أيضا السياسية والجمعويّة. كان التوسّع العالميّ للحكوميّة على الأقلّ متماشيا مع تشكّل الدولة، كما يلاحظ بايار Bayart الذي يلحّ على أنّ ذلك، بعيدا عن كونه غير ملائمٍ، يمكن للعولمة والسيادة أن يَتَدَعَّمَا مَعًا. كان للبيان أهمّيته بالنسبة للعصر الحاضر، مع أنّه حقّا أنّ الاندماج المتنامي للنسق العالميّ يمكن أن يتطلّب «منطقَ تراجُعٍ هُوِيَّاتِيٍّ[22]» ويقود إلى تأكيد القيم الوطنيّة والتعلُّق بالوطن. لهذا فإنّ الإندماج في الاتحاد

الأوروبيّ تسبّب في دعم الشعور الوطنيّ في بلدان أوروبا الوسطى والشرقيّة. «البعد التقليديّ للنسق العالميّ هو التربة الخصبة للدولة[23]»: هذه الصياغة المثيرة إلى حدّ ما تلخّص جيّدا الأفق الذي تقترحه السوسيولوجيا التاريخيّة مؤكّدة على التطابق بين تحوّلات الرأسماليّة وصمود المرجعيّة الوطنيّة. بحيث أنّ العولمة، بعيدا عن تحويل المعطى السياسيّ العالميّ، يمكنها أن تَبْدُوَ ملائمة لانبثاق الدول ودعمها، «لتبلورنسق من الدول[24]».

إذا كنتُ قد أثرت هذا النقاش بين متخصّصين في العلاقات الدوليّة، ليس فقط من أجل اهمّيتها في ذاتها. فواقع كون أنّ اليوم ينطرح سؤال دور، بالأحرى مستقبل، الدولة-الوطن هو في جميع الأحوال دالّ على الشكّ الذي تسرّب بخصوص حصافة ما شكّل صيغة ممارسة الْحُكْم في مجتمعاتنا. يجري كلّ شيء وكأنّه، بصفة نهائيّة، كان السؤال المركزيّ هو مستقبل السيادة في عالم الشكّ الذي نحياه. خطٌّ قَاسِمٌ، يبدو لأول وهلة غير قابل للعبور، يفصل بين هؤلاء الذين يفكّرون بأنّ الدولة باعتبارها مجسِّدة للسيادة تبقى سيّدة الميدان، هي وحدها حاملة الشرعية الديمقراطيّة وقلعة لا تُعَوَّض في مواجهة خطر «كلّ شيء اقتصاديّ»، وأولئك الذين، على العكس، يعتبرون أن اختفاءها منذ الآن فصاعدا أصبح لا مناصَ منه. أَلَمْ تُصْبِح المجموعة الوطنيّة، قَبِلْنَا أم أَبَيْنَا، مُوَجَّهَةً لتلعب دورا من الصعب السيطرة عليه؟ يعود هذا السؤال بصفة مُضايِقَة في النقاشات بين أنصار العولمة وأنصار السيادة. إذا ما أُلقيت عليها نظرة عن قرب، يمكن على الأقلّ التسلؤل، من ناحية أو أخرى، إذا ما لم تكن المسألة متعلّقة بمفهوم ضيِّق للسيادة. بعبارة أخرى، هل نهاية سياسة الدول مرادفة لاختفاء كلّ

شكل من السيادة؟ تناسب العولمة، كما لوحِظَ من قبل، مجموعة من التحوُّلات لها علاقة بصيغ الضبط ومراقبة، والتي تتطلّب تغييرا في السُّلَّم وعدم تجانس للمتدخِّلين الذين يمنحون مكانة غير مسبوقة للمحلّي وللمجاوِز للوطن، وحيث تتمُّ المزاوجة بين الفاعلين العموميِّين والخواصّ.

حسب ميكائيل هاردتMichael Hardt وأنطونيو نيقري Antonio Negri[25]، ينتجُ عن هذه التحوّلات ظهور شكل جديد من السيادة، الأمبراطوريّة. يولون عناية لتمييز أمبراطوريّة الأمبرياليّة، لأنّ هذه الأخيرة تتحدّد كهيمنة قوّة معيّنة على العَالَم. فالأمبرياليّة تسم انتصار سيادة الدولة، تحيل على عالَمٍ تهيمن عليه القوى الكبرى. شجبُ الهيمنة الأمريكيّة، كما حدث من قَبْلُ بالنسبة للأوطان الكبرى الاستعماريّة، لم يعد ملائمًا اليوم. في الواقع، في العولمة، ليس هناك مركز، موضِع هو بؤرة للسلطة؛ التمييز بين مركز، نصف محيط ومحيط، الأثير لدى ولَّرشتاين Wallerstein، تلاشى. فَحُكْمُ الْعَالَم أصبح لامركزيًّا وغير مرتبطٍ بموطن. لكن هذا لا يعني بأنّ السيادة ابتُلِعَتْ؛ هي حاضرة أكثر من أيّ وقت مضى، لأنّ المسألة تتعلّق بـ«منطقٍ وحيد للحكم».

يؤكّد هاردت Hardt ونيقري Negri على أصالة هذا الشكل التاريخي بالنسبة للدولة الوطن. من وجهة نظر مكانية وزمنية أولا: إنّ ما يميّز الأمبراطوريّة هو غياب الحدّ، فإذا كان تعيين الأرض هو وجود جوهريّ في مفهوم الدولة. من جهة أخرى، تخلق الأمبراطوريّة تمثيلا «يوقف فعلا مسيرة التاريخ[26]». على خلاف الدولة، «تعمل في جميع مستويات النظام الاجتماعي، نازلة حتّى أعماق العالَم الاجتماعي[27]». فالسيّد لم يختف فقط، هو متواجد في كلّ مكان، كلّيّ الوجود وكلّيّ العلم، «موضوع سلطته هو

الحياة الاجتماعيّة في كلّيتهـا، بحيـث تمثّـل الأمبراطوريّـة في الواقـع الصـيغة النفعيّة للسلطة الحياتيّة[28].»

إذا ما كنتُ قد ذكرتُ أطروحات هـاردت ونيقـري، فلأنّهـما في رفضـهما التعرّف على مسألة السيادة ومسألة الدولة-الوطن، يفتحان فضاء من أجـل محاولة التفكير في انسجام السياسيّ في العولمة. يتميّزان عـن المتخصّصـين في علم السياسة وفي العلاقات الدوليّة، الذين تسـتقطِبُ فكـرَهم عـلى الـدوام مسألةُ الدولة، استمرارُها أو اختفاءُها المُعلَن، وهـم يُظْهِـرون نزوعـا أكيـدا نحو طرح المشكل في حدود مؤسّساتيّة، وكأنّ المسـألة الجوهريّـة تتمثّـل في شكل التنظيم والتقهقر الذي يصيبها أو لا في الفترة المعاصرة.

بصفة أكثر عمقا، ما يغذّي هذا النقاش بين محترفي السياسـة لعلّـه الإدراك الغامض بأنّ شيئا ما قد تغيّر في فهمنا للسياسة. مع ذلك، فإنّ مـا هـو موضـع انتقاد، بقدر ما هو نمط من التنظيم السياسيّ بقدر ما هو تصوّر للسيادة التي تشكّل قلب النسق، سواء في بعـده الـوطني أو في تمفصـله العـولميّ. بـالأحرى يثور السؤال إذا مـا كانـت العولمـة قـد تطلّبـت هـذا التغـيّر أم لم تكـن سـوى كاشفا، هنا تكون دعوة للتفكير مـن موقـع أنثروبولـوجيّ حـول طبيعـة هـذا التغيير.

وجهة النظر الأنثروبولوجيّة

ما هو مركزيّ، هو هذا التغيير للموقـع السـياسيّ الـذي بإمكانـه أو لـيس بإمكانه أن يَتَجَلَّى في إعادة تنظيم الحقـل المؤسّسـاتي، لكنّـه عـلى أيّ حـال لا يمكنه أن يُخْتَزَل فيه، علينا محاولة الكشـف عـن مـادّة هـذا التغيـير للموقـع وتوضـيح مـا ينبنـي في هـذه الصـيرورة، في الحـدود التطبيقيّـة والتمثيليّـة السياسيّة. من أجل ذلـك، يـوفِّر الأفـق الأنثروبولـوجيّ أهمّيّـة أن تُفْـتَحَ عـلى المسألة بصفة أوسع علاقة الإنساني بالْحُكْم، بتوفير حدود مقارنة تمّ تجاهلُهـا

على الدوام أو تمّ كبتُها عن طريق خطابات الحداثة. رغم أنّنا في أشدّ الحاجة إلي هذا اَلْمَنْحَى.

بِشَرْطِ أن لا يكون هناك لُبْسٌ حينئذ: فالأمر لا يتعلّق بتصرّف، مهما كان تعسّفيًّا إلى حدّ ما، قائما على استبدال وجهة نظر بأخرى، فـ«نَظْرَةُ» الأنثروبولوجيّ يُفترضُ فيها أن تكون أكبر قدرة على النفاذ من غيرها. إنّها وبكلّ بساطة طبيعة تغيير الموقع في حدّ ذاتها، والرهانات التي تَرْسُمُهَا، هي التي تدعو إلى هذا السبيل. قضيّتُنا تتعلّق بسيرورات يتجاوز مَحْمَلُهَا كثيرا الجدليّة التي حُشِرَتْ فيها. ما يتمّ اختراعُه اليوم ليس له سوى علاقة طفيفة بالأطر المؤسّساتيّة والمفهوميّة التي تعوّدنا عليها. من وجهة نظر الأنثروبولوجيّ، هذه الوضعيّة ليس فيها بصفة مخصوصة ما يَصْدِم. حتّى أنّه من بين ما يُعَزِّز الأنثروبولوجيا ما تمّ كشفه من مُعِدَّاتٍ سياسيّة لا تقبل أن تُؤَطَّرَ مع المفاهيم الفلسفيّة والسياسويّة التي تعوّدنا عليها.

إنّ مجرّد إدراج المجتمعات بدون «دُوَلٍ» في المشهد النظريّ أنتج لامركزيّة دالّة. لمّا في نهاية القرن التاسع عشر، تمّ الانكبابُ على مسألة أصل الدولة، سيطر وقتئذ المنظور التطوُّري. فكرة تطوُّر النوع البشريّ من الهمجيّة إلى الحضارة كانت في قلب أعمال لويس مورقان حول المجتمع العتيق. لكن العناية شبه الأثريّة التي تحكّمت في الباحثين، الرغبة في فحص آخر الشهادات لعالم في طريق الزوال سوف تثير شيئا فشيئا أسئلة جديدة متعلِّقة بالمفهوم الغربيّ للسياسة. تتطلَّبُ تنميةُ الدراسات الإثنوغرافيّة أن تكون الفكرة التي حسبها شؤون مجموعة بشريّة ما يمكن أن تسيَّرَ بفعاليّة في إطار تنظيمات أخرى غير الدولة، بعبارة أخرى ليست هناك حاجة إلى اللجوء إلى المركزة وإلى أنساقٍ تراتبيّة، تعود إلى رؤية إثنومركزيّة.

كما يبيّنه إدوارد إفانس-بريتشارد Edward Evans-Pritchard، حتّى المجموعات البشريّة بدون رئيس على الدوام تعمل بسيرورات انقساميّة وانضماميّة تُحافظ على تماسك وعلى هويّة؛ إنّها تُنتج جهازا يَضْبِطُ العلاقات ما بين المجموعات في مراحل الصراع. فالسياسيُّ ليس نظاما مفروضا من الخارج تتمّ المحافظة عليه عن طريق هيئة متخصِّصة أو أكثر. إنّه يُحِيلُنَا على عَالَمٍ من القيم يتقاسمُه أعضاء هذه الإثنية. لم يكن على سبيل الصدفة اكتشاف إفانس-بريتشار Evans-Pritchard للسياسيّ في تمثيل الانتماء للمجموعة الذي ينتجه الأفراد. غرابة هذا الجهاز يالنسبة لمتخصِّص في السياسة، هو في كونه يشتغل كلّيّا في السلبيّ. يُعْتَرَضُ عَلَيْهِ فَيَعْتَرِضُ.

دور الأخذ بالثأر، «البغضاء الْمُسْتَدَامَة» على جانب كبير من الأهمّيّة. تخلق عمليّات الأخذ بالثأر حالة عداوة بين مجموعات بشريّة بأكملها؛ هكذا تحافظ على علاقة دائمة بين الأقسام الترابيّة. كتب إفانس-بريتشارد «داخل قبيلة ما، يُنْتِجُ الصراعُ على الدوام حالات الأخذ بالثأر وعلاقة ثأريّة تميّز الأقسام القبليّة وتمنح البنية القبليّة حركة تَوَسُّعٍ وتَقَلُّصٍ[29].» النسق السياسي للنَّوَر Nuer هو جهاز تضادٍّ تكامليّ مَرِنٍ إلى أقصى حدّ يُشَكِّلُ ويُفَكِّكُ مجموعات بشريّة: إنّها، وفق مصطلحاته الخاصة، سيادة «الفوضى المنظَّمَة».

فالسياسيّ، هو ديناميّة المجتمع، جدليّة الواحد والجمع تحت أنواع انضمام المجموعات البشريّة وانقسامها. يتغلّب التنافس هنا على الهيمنة. لا يعيّن مفهوم النسق السياسيّ كيانا منفصلاً يمكن عزلُه، عن طريق نوع من السحر، ما هو مجتمعيّ. يعبِّر بالأحرى على وجهة نظر الجماعة حول مجموع السيرورات الانقساميّة. يشكّل النَّوَرُ مثالا مُعالَجًا للسياسيّ السلبيّ. عرف

إفانس-بريتشارد Evans-Pritchard كيف يدرس في كلّ التباسها الحركات النابذ للمركزة التي تَخْدِمُ المجتمع الرعويّ وفي نفس الوقت تُرسِّخُهُ.

من أين هذا التناقض: توجد مجموعات سياسيّة، لكن لا يمكن القول عن فردٍ بأنّه يتصرَّف سياسيّا. هو تناقضٌ ظاهريٌّ فقط، بالنسبة لإيفانس - بيتشارد Evans-Pritchard، فهناك بصفة مُصطنعة تتجاور وجهتا نظر مختلفتان جوهريًّا حول السياسيّ. هذا التذبذب بين النسق والقيمة، العولميّ والفرديّ يعكس مع ذلك صعوبة أعمق والذي يعود لعدم ملاءمة مفهوم النسق السياسيّ الذي لا يضع في الحساب التداخل ما بين السياسي والأوجه الأخرى للواقع. لأنّه، بالطبع هذا التداخل بين السياسيّ، الاجتماعيّ والقيم (التمثيلات التي تبني التصوّر الأهليّ للعالم) التي يُبْرِزُهَا العمل الإثنوغرافيّ.

في انطلاقها للبحث عن نسق سياسيّ أهليّ، توصّلت المقاربة الأنثروبولوجيّة إلى نتيجة أخرى تماما. فبقدر انغماسها في معرفة الواقع، اكتشفت أنّ البعد السياسيّ حاضرٌ فعلا، هناك أيضا حيث يَقِلُّ تَوَقُّعُ وجودِه، في هذه القبائل للرّعاة الرحَّل المحرومين من التنظيم ومن التراتبيّة الداخليّة. لكن، إن لم تكن هناك بصفة ما «بنيات أوليّة» للسياسة، يجد الملاحِظ نفسه في مواجهة صيرورة معقَّدة تتعارض مع نموذج الدولة الذي تعوّدنا عليه. في المقام الأول، يُسْتَنْتَجُ غيابُ أيّ مؤسّسة قمعيّة. إنّها إحدى الميزات الأساسيّة للجهاز الموصوف من قِبَلِ إفانس-بريتشارد Evans-Pritchard. أضف إلى ذلك، أنّ السياسيَّ في هذا المجتمع «البدائيّ»، ليس مميَّزا: لا يتجسّد في مؤسّسة واحدة أو عدّة مؤسّسات متخصّصة. لكن أصالة المقاربة الأنثروبولوجيّة تتجلّى في شيء آخر: تعتمد على التأكيد على ما سمّاه كارل بولانيي Karl Polanyi[30] إدماجَ بُعْدٍ لِلاِجْتِمَاعِيٍّ.

المونوغرافيّات العديدة المكرَّسة للأنساق الانقساميّة في إفريقيا وفي غيرها غذّت تفكيرا كاملا حول الْحُكْم والتمثيلات التي ترتبط به في مجتمعات شديدة الاختلاف عن مجتمعاتنا بالنسبة لها مفهوم الْحُكْم يختلف عن مفهومنا الذي يرتبط بالسلطة وبالقهر. مثال الرئاسة في أمريكا الجنوبيّة دالّ. كما ذكر ليفي ستروس بخصوص ناميبيكوارا Nambikwara البرازيل[31]، «حُكْمُ» الرئيس يتأسّس على التراضي. كل شيء يجري، وكأنّه في هذه المجتمعات الأمازونيّة، الجماعة، في اعترافها الكامل بالدور البارز للفرد في تنظيم بعض النشاطات الجماعيّة، تنزع إلى الحذر ممّا يستدعي ممارسة اَلْحُكْم.

هذا الاستنتاج قاد طبعا بيار كلاسترس Pierre Klastres[32] إلى تفسير هذا الموقف لبعض المجتمعات الهنديّة كتجلٍّ لمقاومة حقيقيّة تطبيقيّة وفلسفيّة للعنف القهري، الذي يكمن فيه، حسبه، جوهر اَلْحُكْم نفسه. يكون الرئيس معزولا، حاملا لـ«لغة قاسية لا تنتظر جوابا»، مضطرّا لأن يبقى على هامش التبادلات الإنسانيّة. إنّ أطروحة كلاسترسKlastres، الملخّصة في صيغة -«المجتمع ضدّ الدولة»-، تكشف عن عدم تطابق نمطين مثاليّين: المجتمعات البدائيّة والدولة الْمُمَرْكَزَة.النقاشات الفلسفيّة التي أثارتها هذه الأطروحة غطّت قليلا ما على التحليلات الخاصّة بطبيعة الحكم، وبصفة أكثر دقّة على ما يعاكسه أي ما تفرضه بعض المجتمعات ذات التنضيد الضعيف على هذا الأخير. الـ«تراضي» -إذا ما استعملنا تعبيرا استخدمه ليفي ستروس[33] و، منذ وقت قريب، في سياق آخر، استخدمه موريس غودوليي Maurice Godelier[34]- ألا يتطلّب في الواقع بأن يمارس المجتمع رقابة حقيقيّة على

الذي يجسِّد الحكم؟ أجريت أبحاث في الممالك المقدّسة الإفريقيّة، حيث السياسيّ يتضمّن بعدا مؤسّساتيّا ملحوظا أكثر، تكشف كيف أنّه لا يُتوقّفُ عن تذكير الحكم بوصفه عَرَضِيًّا.

نزع القداسة عن الدولة

أحدُ الآثار الكبرى للأنثروبولوجيا السياسيّة كونُها ساهمت في نزع القداسة عن وجه الدولة. المنظور المُتَبَنَّى هنا اتجاه السياسيّ يعتمد بصفة ما على نزع الربوبيّة على الدولة. يقع على عكس الرؤى التشريعيّة والمؤسّساتيّة المعاصرة التي ترتبط قبل كلّ شيء بالمعطيات التنظيميّة والإجرائيّة. ما يستقطب الانتباه، ما يَقَعُ وما يُفَكَّرُ فيه في محيط الدولة. يمكن الإحالة هنا إلى تأمّلات ماكس ويبر Max Weber حول السياسة والبيروقراطيّة، في العناية التي يوليها لحقائق «الحرفة السياسيّة» -مميّزا بين نمطين من النشاطات التي تستند إلى «العيش بـ» السياسة و، الأخرى، «العيش من أجل» السياسة- مثل تلك التي يوليها لصيغ التنظيم البيروقراطيّة الخاصّة بالمجتمع المعاصر.

في جميع هذه التحليلات، تظهر الدولة بِمَا هي عليه، لا أكثر ولا أقلّ: شكلٌ، من بين أشكال أخرى، للهيمنة. تحويل الاهتمام نحو بناء الشرعيّة، نحو مسألة اندراج الحكم في محيط المجتمع هو من الإضافات الأساسيّة للسوسيولوجيّة الويبيريّة. هنا تغيير لوجهة النظر بالنسبة لنظريات، مهما كانت متباعدة من حيث فرضياتها، تفضل البعد «الزمكاني»: عند الوظيفيين، السياسيّ كنسق وتمفصله في أنساق أخرى اجتماعيّة؛ عند الماركسيين، السياسيّ كبناء علوي وما يربطه من علاقة بالبنية التحتية.

هذا التشييئ من جديد للدولة، هذا التغيير للميدان المفضَّل لعلم السياسة يستدعي بإلحاح محاولات الأنثروبولوجيّين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة أن يفكِّروا في السياسة «إلى جانب» الدولة. للتفكير في السياسة في مجتمعاتنا الخاضعة للدولة، لا بدّ من الابتعاد عن هذا الوهم المتصلِّب الذي يتمثّل في معالجة أولا النسق السياسي كأمبراطورية داخل إمبراطورية، ثم بعد ذلك السعي إلى توصيل القطع، نقصد بذلك المؤسسة من ناحية والمجتمع من ناحية أخرى.

قام فوكوFoucault، الذي وجد نفسه في أعماله حول الجنون، الجنس، السجن، في مواجهة الحضور الكلّي للمعايير والأجهزة، باقتراح صيغة للتحليل تهدف إلى تجاوز هذه الصعوبة الجوهريّة. فكما كتب، «الأمر لا يتعلّق بتحليل الأشكال المنظَّمة والشرعيّة للحكم في مركزيتها، فيما يمكن أن يمثّل آليّاته العامّة أو تأثيراته في مجموعها. يتعلق الأمر على العكس بإدراك الحكم في أطرافه، في نهايات بدائيّته، حيث يكون هشّا[35].» بعيدا عن المعطيات الأكثر مباشرة التي يمثّلها القانون والمؤسّسة، لا بدّ من وضع النظر على علاقات الحكم وعلى الاستراتيجيّات التي تُنْسَجُ داخل الأجهزة. تظهر الوسائل التقليديّة للنظريات السياسيّة غير مناسبة، لأنّها تفضّل المظاهر المؤسّساتيّة وتُشَغِّلُ توجيها هو قبل كلّ شيء تشريعيّ يغلِّبُ مفهوم السيادة. كتب فوكو Foucault قائلا: «المشكل المركزيّ، الذي تنتظِمُ حوله كلّ نظريّة الحقّ، هو مشكل السيادة[36]».

هذا التفوُّق الممنوح للسيادة له أثر إبستمولوجي محدَّد جدّا. من ناحية، يقود إلى تحويل الحكم، إلى معالجته باعتباره «ظاهرة هيمنة ضخمة ومتجانسة[37]»؛ من جهة أخرى، يتطلّب وجود مركز حيث تنبثق ظاهرةُ

هذه الهيمنة، ما يُحَدِّدُ، منهجيّا، اتخاذه كنقطة تبئير لتحليل هذه النواة المركزيّة و«القيام بنوع من الاستنباط للحكم الذي ينطلق من المركز والذي يحاول النظر إلى أيّ مدى يمكنه أن يمتدّ نحو الأسفل[38]».

في المقابل، يقترح فوكو Foucault التوقّف عن تقديس الحكم بمعالجته كجوهر غامض يتم البحث بدون توقّف عن ملاحقة طبيعته الحقيقيّة. حسبه، لا يوجد الحكم إلاّ من خلال الفعل والمسألة الجوهريّة تتمثّل في معرفة الطريقة التي يُمارس بها. أيضا أليس من الأجدر استبدال السّؤال حول طبيعة الحكم وشرعيّته بـ«كيف» تتمّ ممارسة الحكم؟ ليتمّ التفكير في الحكم باعتباره فعلاً، كـ«صيغة فِعْلٍ حول أَفْعَالٍ[39]»، هذا يتطلّب من الأنثروبولوجيّ استكشافا لِتَجَذُّرِهِ في قلب المجتمع والتمظهرات التي يتّخذها. يسمح تحليل الحكم «أينما يُمَارَسُ»، بالتمكّن من الكشف عن الدولة انطلاقا من واقع الممارسات السياسيّة. هذا ما نعته فوكو Foucault بتحليل «صاعِد»، مقابل التحليل «النازِل»، الذي ينبثق من النواة، الدولة، السيّدة، في اتجاه ما يُطرح دفعة واحدة باعتباره ثانويّا وهامشيّا، مُعَرّضا نوعا ما إلى تأثيرات حكم مفروض على أنّه خارجيّ. مع أنّ، كما يقول الفيلسوف المذكور، «الحكم [...] يجب أن يُحَلَّلَ كشيء يجري، أو بالأحرى شيء لا يشتغل إلاّ في صيرورة. فهو لا يُعَيَّنُ أبدا موقعُه هنا أو هناك، لا يكون أبدا بين أيدي البعض، لا يمكن أن يُتَمَلَّكَ كثروة أو كحيازة[40].»

التحرُّك الأنثروبولوجيّ

تتّفق المقاربة الأنثروبولوجيّة، مع حرصها على إنتاج رؤية عن الدولة من أسفل، في حدود معيّنة مع التحليل الصاعد الذي ينادي به فوكو. يتعلّق الأمر هنا أيضا بالنظر إلى الحكم عند ممارسته وشبكة الوصل المعقَّدة التي

تُمَارَسُ من خلال تقنيات، طرائق، تجهيزات هي جزء من حياتنا اليوميّـة. في رفض إشكاليّة متمحورة حول السيادة وآثارها الأفقيّة، قيـام بامتيـاز بتحـرُّكٍ كبير، ما يوصل إلى أخذ في الاعتبار ممارسة الحكم وتجذّره في مركّـب حيـث يمتزج المجتمع والثقافة بصـفة غـير قابلـة للفصـل. ألـيس هكـذا يصـبح في الإمكان من أجل فهم أحسن لما هو سياسيّ، ليس أبدا كمناخ منفصل، لكـن كبلورة لنشاطات كيّفتها ثقافة تضع سَنَنَهَا الخاصّ بسـلوكات الـبشر. إنّـه في هذا المنظور علينا تصـوّر تحليـل الظـواهر السياسـيّة في نطـاق مجتمعاتنـا، بـالعودة مـن جديـد إلى موضـوعة التراكـب imbrication التـي وجّهـت الأنثروبولوجيا منذ بداياتها وفي تطوّراتها الأخيرة[41]. يصبح حينئذ في الإمكان التفكير في الحكم في محايثته للاجتماعي، من أجل فهم من الداخل لِـ: كيف يحكم بَشَرٌ بَشَرًا آخرين.

إنّ التحرُّكَ الْفُوكَوِيّ foucaldien بالنسبة للفلسفة السياسـيّة وقاعـدتها التشريعيّة يمرّ بنقد لمفـاهيم السـيادة والشرعيّـة. يوصـل إلى وضـع فيزيقـا مصغّرة للحكم وانتباه مدعَّم لـ«هذه التكنولوجيات للحكـم والتـي هـي في نفس الوقت نسبيّا مستقلّة ذاتيّا وتفاضُليّة[42]». حيث الاهتمام القليل الذي يوليه فوكو للمؤسسات المركزيّة للدولة، لكلّ ما هو قريـب أو بعيـد يسـهم في اشتغال الآلة السياسيّة، لميكانزمـات التمثيـل وللأعضـاء التـي تجسّـدها، وكأنه كان يخشى أن يعود أدراجه لإشكاليّة السيادة والشرعيّة.

من ناحية الأنثروبولوجيا، تُقَدَّمُ الأشـياء بصـفة مختلفـة. تأكيـداً لتراكـبِ السياسيّ، يُتَّخَذُ مَوْقِعٌ من وجهة نظر هذا التراكـب ويـتمّ تبئـير السـياسيّ في بعده الثقافيّ، لا يُتَوَرَّعُ أبدا عن النظر بعين الاعتبار للمظاهر الأكـثر مركزيّـة للحكم. فالنظر إلى الدولة من أسـفل، يُمِيـلُ بوضـوح كَفَّـةَ الممارسـات نحـو

مساءلة عن تعدّديّة الأجهزة والتكنولوجيات، عن الرموز وصيغ الطقوسيّة التي تجعل المجتمعات المصنّفة «ديمقراطيّاتٍ حديثةٍ» تفرز أيضاممارساتها وتَقْبَلُ باعتبارها عادية صِيَغَ اتخاذ القرار، أَشْكَالاً من التراتب حيث، يتمّ إبراز غرابتها، وأيضا توضيح شروط الفعاليّة. وفق هذه الشروط، يمكن اعتبار قلب السيادة كـ«ميدان» تحرّي ذي أهمّيّة قُصْوَى، دون الوقوع من جديد في توجيه مؤسساتي، لكن مع تحويل السيادة إلى موضوع أنثروبولوجي قابل طبعا لكي يصبح موضوعا لإثنوغرافيا ومُغَذِّيًا لمَسْعًى مُقَارِنًا.

نقطة أخرى تُفَرِّقُ مقاربتنا عن مقاربة فوكوFoucault. يتعلق الأمر بالعلاقة بالتمثيل بالنظر إلى كونه موضوعا لتحليل متمحورا حول الحكم. بالنسبة للأنثروبولوجيّ، مسألة الانتخاب، عمل أعوان التمثيل مابين المحلّي والوطني، راسخون في الموطن ويمارسون نشاطا مؤسساتيّا في التجمعات المحلّيّة أو الوطنيّة، هو موضوع جدير بالدراسة. لم يُظْهِرْ فوكو Foucault أبدا أيّ عناية بغير نقد التمثيل الذي، من وجهة نظر فلسفيّة، يقود مرّة أخرى إلى مأزق الإشكاليّة القانونيّة للشرعيّة وإلى أسئلة أساس الحكم وطبيعته، الذي يتعلّق الأمر باستنتاجه لرصد واقع ما هو سياسيّ.

أكّدتُ على الإسهام الإيجابيّ لما يقدِّمه المنظور الْفُوكَوِيّ foucaldien للحكم كعلاقة وكفعل يُمَارَسُ على أَفْعَالٍ مُمْكِنَةٍ، غير أن هذا لا يتطلّب، في تقديري، رفضَ كلّ تساؤل عن التمثيل وعن الشرعيّة. فنكون بذلك معرّضين للانغلاق في إشكاليّة تَنْزِعُ إلى التفكير في الحكم كعلاقة ديناميّة صرفة بين قدرات تصرّف مجرَّدَة، لا يمكن أبدا إدراكُ تجذّرها في ما يسمّيه فوكو «الحساسيّة الاجتماعيّة nexus». من وجهة النظر التي تعنينا، تعدّديّة

المنتخبين الصغار والكبار في موطن معطى يبلور تماما جهازا للحكم، شبكة ثقافيّة كاملة - ليست فقط «تكنولوجيّة»- للواقع الاجتماعيّ. كما حاولتُ أن أبيّن في مكان آخر بخصوص قسم للغة الفرنسيّة[43]، اشتغال الجهاز السياسيّ على الصعيد الوطني، فرضيّة «جعلهه عاديّا» من قِبَلِ الناس هي غير منفصلة عن روتينيات الانتخاب هذه، هذه السياسة المتعلقة بالتراب والمستلزمات المتعلّقة بالأرض المشتركة، الأهلي والغريب، التقليد والتغيير، الخ.، التي تَجْرِفُهَا معها. الحكم والتمثيل، بالنسبة للأنثروبولوجيّ، هما وجهان لنفس الحقيقة، وليس بإمكانه هو استبعاد التساؤل المتعلّق بشرعيّة الحكم باسم نقد التشريعاويّة والميتافيزيقا.

إنّ العناية التي يمنحها الأنثروبولوجي لسؤال الفضاءات السياسية في المجتمعات التي لها دولة مركزية تحمله اليوم على التفكير حول إعادة التوليفات التي تعرفها هذه الأنواع وتحويل مواقع المستويات التي تتطلبها. إنّ واقع كون الفاعلين السياسيين بإمكانهم في مرّة واحدة لعب دور محلي من الطراز الأول والمشاركة في حكومة البلد يقود إلى التساؤل حول تمفصل الفضاءات السياسية، حول البناء التاريخي للهويات المحلية التي، بعيدا عن كونها معطى مستقرّا ودائما، بإمكانه أن تكون على مَرِّ الزمن موضوعا لتوليفات جديدة متعدّدة. إنّ أنثروبولوجيّة الفضاءات السياسيّة، التي تعمل على أن تعيد إدراج «الميدان» في مجموع مُتَفَرِّع ومحتوٍ للسُّلَط وللقيم، تُوَفِّرُ أيضا الوسيلة للتفكير في الدولة «منظورا إليها من أسفل[44]»، انطلاقا من ممارسات مرتبطة بالحدود الترابية للفاعلين المحليين، سواء كانوا سياسيين، مسيِّرين أو مجرّد مواطنين بسطاء. إنّ ضرورة تَصَوُّرٍ حول صيغة متعدِّدة الأبعاد الإستراتيجيّات وصيغ الإدراج لجميع الذين، من قريب أو

بعيد، يسهمون في الصيرورة السياسية لا يتطلب أبـدا الـتخلّي عـن المقاربـة المعينة الموقع حيث المناهج الأنثروبولوجيّة برهنت على نجاعتها. لكـن مـن المفيد استبدال وهم عَالَمٍ مُصَغَّرٍ والانغلاق بتأمّل حول شروط إنتـاج عـوالم يجد الإثنولوجيّون أنفسهم في مواجهتها.

فضلا عن ذلك، فـإنّ وصـف وقـائع الحكـم في ثقافـات غـير غربيّـة لا تساعِدُ فقط على التفكير في إدراج السياسيّ في أنساق مرجعيّتهـا مختلفـة عن مرجعيّة أنساقنا؛ بل تحمل أيضا على التفكير، من وجهة نظر مقارنة، على تماسك مفاهيمنا الخاصّة. للاقتناع بذلك، يكفـي الرجـوع إلى أعـمال لويس ديمونـت Louis Dumont وأرنسـت جيلـنرErnest Gellner: إذا كان كلّ منهما قد اهتمّ أوّلا بأنساق من التفكير مختلفة جدّا عن أنسـاق تفكيرنا، قاما فيما بعد، بإنتاج تأمّل جديد حول مفاهيم تُمَفْصِـلُ التنظـيم السياسي الحديث. لم يكتف ديمونت Dumont بتعميق دراسة الطوائف في الهند. مُوَضِّحًا أثر المبدأ التراتبيّ في هذا العالَم، سعى إلى تحديد هـذه «الإيديولوجيا الكليانيّة التي تقيّم الكلّ الاجتماعيّ» والتـي تتعـارض مـع الفردانيّة السـائدة في مجتمعاتنـا. بعـد أن درس شروط ظهـور الفردانيّـة والطبيعة المفهوميّة لهذا «الإنسان... homo aequalis» الـذي ينـتصر في القرن التاسع عشر، انكبّ ديمونت Dumont على التناقض بين المفهومين الفـرنسيّ والألمـانيّ للدولـة-الـوطن، مـا أوصـله إلى مسـاءلة الأشـكال الحديثة للديمقراطيّة والشموليّة. مسارُ وانشغالات هـذا الأنثروبولـوجي، لا تمـرُّ دون أن تسـتدعي مسـار وانشـغالات جلـنر Gellner، الـذي تمثّل أعماله الأولى حول المغرب[45] امتداداً للدراسـات الكلاسـيكيّة حـول الأنسـاق الانقسـاميّة. قـاده تَأَمُّلُـهُ فـيما بعـد إلى معالجـة المشـكل الشائك للوطنية في الدول الحديثة في الأوطان والوطنيّاتيّـة، إحـدى أهـمّ

المساهمات في قابلية فهم مسائل ذات راهنيّة ساخنة. مَخْرَجُ مُرَاوَحَة مُثْمِرَةٍ بين الهناك والهنا، يُرَى فيه تجديدٌ حقيقيٌّ للإشكاليّات يَرْتَسِمُ.

هكذا إذن انعتقت الأنثروبولوجيا السياسيّة من الحدود التي حدّدتها هي نفسها، من وجهة النظر المزدوجة للفضاء والمدّة. عرفت اليوم تطوّرات جديدة استجابت لتساؤلات العالم المعاصر. ليس هناك ما يدعو للعجب إذا ما جَنَّدَتْ هذه التساؤلات الأنثروبولوجيّين. يكفي تقدير التحولات التي ميّزت الربع الأخير من القرن العشرين، للتحقّق من أنّ مفهوم السياسيّ نفسُهُ يتجاوز كثيرا تعيين صيغ الحكم ويحتوي مجموعة كاملة من السيرورات التي توصل إلى تفكيك وإعادة توليف الأشكال التاريخية التي بدت أنها غير قابلة للتجاوز. خسارة الاشتراكيّة والأمبراطوريّة السوفياتيّة، في خلخلتها لنظام شامل، أعادت إدخال الاحتمال على مستوى الكون. إحدى نتائج هذه الوضعيّة تَشْظِيَة وحدات جغرافية-سياسية لم تُتَصَوَّر هشاشتُها الباطنيّة. سواء كان الأمر يتعلّق بهوامش روسيا أو بيوغسلافيا القديمة، صيرورة تفتيت بنية الدولة أعاد إدراج الصراع في نفس قلب قارّة ظهر أنّها استبعدته معوِّضة إيّاه بـ«توازن القوّة الغاشمة». كان قد ظهر أنّ الحرب لن تكون قضيّة البلدان النامية. مع ذلك فإنها ظهرت من جديد مصحوبة بالويلات. أضف إلى ذلك أنّ السؤال المرتكِز على طبيعة وأساس مجموعة سياسيّة طُرِحَ من جديد.

خلال مدّة طويلة، هيمنت صورة الدولة-الوطن وطبعت الممارسات السياسيّة. هذا النموذج هو الذي تعرّض للاتّهام في سياق ما بعد الحرب الباردة ممّا أدخل صراعات في البلقان وفي الاتحاد السوفياتي القديم، ولكن أيضا مع تضييق العلاقات الاقتصاديّة البينيّة في مجموعات متعدّدة الأوطان.

يبيّن البناء الأوروبي بوضوح ظهور هذه الفضاءات الجديدة السياسـيّة. أكثر فأكثر، هبّت دول في صيرورة مفاوضـة عـلى نطـاق واسـع حيـث لم يعـد في الإمكان الاكتفاء بالمحافظـة عـلى مواقفهـا السـابقة. مـن ناحيـة الفضـاءات السياسيّة، تم على الصعيد الأوّل إبـراز مسـألة تقسـيمها أو إعـادة تركيبهـا. ليس من شأن هذه الصيرورات إلاّ أن تستدعيَ تأمُّلاً في العمـق للانـتماءات والْهُوِيَّاتِ السياسيّة.

حدود ترابيّة، أوطان، أعراق: لم تعرف هذه المصطلحات من قبل شيوعا مثل هذا. أعادتنا إلى ظواهر كانت على الدوام غير مقدَّرَة من قِبَـلِ خطـاب سياسيّ تملّكه الصعود القويّ لتنظيمات سياسيّة مُمَرْكَزَة، تـمّ تصـوّرُها عـلى أنها انتصارٌ للعقلانيّة والتقدّم.

تأكيد الخصوصيات، إقامة العلاقات بين مسـتويات الحـدود الترابيّـة مـا دون الوطنيّة والهيئات الأوروبية لا تسهم بالضرورة في إضعاف الدولة، لكن تدمجها في أجهزة أكثر تعقيدا. بإمكانها، كما في فرنسـا، أن تخلـق تنافسـات بين مستويات تجمّعات مختلفة، أو أنها، على العكس، مثلما في ألمانيا، ترسِّخ التوازنات الموجودة بين الدولة الفدراليّة والمناطق. في جميع الحالات، يحمل هذا التطوّر الباحث على إعادة التفكير في موقع السياسيّ، الذي أُشرِك لـزمن طويل في تفوُّق مرجعيّة الدولة-الوطن. حدّد أرنست جلنرErnest Gellner مبـدأ الوطنيّـة مثـل الـذي يؤكّـد بـأنّ «الوحـدة السياسـية والوحـدة الوطنيّة عليهما أن تكونا متطابقتين[46]». غير أنّه اليوم تمثّـل هـذه المطابقـة مشكلة. سؤال آخر طُرِحَ بجدارة مـن قِبَـلِ بينيـديكت أندرسـونBenedict Anderson [47]، يتعلّـق بطبيعـة الـرابط الموجـود بـين أفـراد نفـس الوطن. يؤكّـد هـذا الكاتـب الطـابع «الخيـالي» لهـذا التجمّـع. لقـد عَـوَّضَ

الـوطن، اَلْمُتَخَيَّـل كحـدود وسـيادة، سـيطرة الطوائـف الدينيّـة وممالـك السلالات التي طبعت العهد السابق.

من منظـورات مختلفـة، جلـنر Gellner وأندرسـون Anderson يحيلونـا على ضرورة تأمّل في العمق حول الانتماءات والهويّات السياسيّة. لـيس مـن قبيـل الصـدفة إذا مـا كانـت هـذه الموضـوعة نقطـة لقـاء ثـريّ بـين الأنثروبولوجيين والمؤرّخين: إنتاج تراث مشترك[48] والبناء الرمزي للوطن كانـا موضوعا للبحوث المعمّقة، التـي مـن بـين مـن قـام بهـا مـوريس أغولهـون Maurice Agulhon[49] التي خصّصها لماريان Marianne ولرمزية الـوطن الجمهوري في فرنسا. يوضّح المؤرّخ هنـا التوسـعات التـي سـادت عنـد بنـاء مجموعة سياسيّة والصور التي انبثقت عنها.

أحد الدروس التي يمكن استخلاصها من هذه التحليلات، أنّ شيوع تمثيل «وطنيّ» لـرابط سـياسيّ لا ينفصـل عـن تجسـيد وتـوازن لا يمكـن البـتُّ في الحكم المسبق على خلـوده. تظـلّ الـذاكرة الوطنيـة رهانـا أساسـيّا: تحليـل تراكـب الرمـزي والسـياسيّ في أحـداث تحيـي الـذكرى، مثـل بنـاء الأنصـاب التذكارية المهداة للمحاربين الأمريكان في فيتنام والمناقشات التي أثارتها بين المحاربين القـدامى[50]، أو إعـادة دفـن رفـاة الـزعماء المجـريّين الـذين قضى علـيهم الـروس أثنـاء أحـداث 1956[51]، يسـمح بفهـم جيّـد لكيفيّـة تبلـور تمثيلات مواطَنَة مشتركة ووطن مُتَقَاسَمٌ.

إذا كانت هناك إرادة في دراسة متناسقة للدولة «منظور إليها من أسفل»، لا يمكننا أن نكتفي بمعالجة الفضاءات والهويات السياسية. لابدّ أيضا من أخذ في الاعتبار اليوميّ من وظيفيّـة الدولـة. مـا يجـري في الإدارة والـروتين، الـذي يضـبط العلاقـات التـي يقيمهـا المواطنـون مـع هـذه الأخـيرة، لهـا في الواقـع

وظائف كبرى لإضفاء التجانس والمراقبة. وثائق الحالة المدنية، التصريح المتعلق بالضريبة، رخصة البناء: تحليل الشروط المادّيّة لإنتاج مجموعة بشريّة «محكومة» يبدو غنيًا جدًا. يبيّن إلى أيّ حدّ المراقبة و«الْقُرُوئِيَّة» يسيران جنبا إلى جنب. وضّح جيمس سكوت James Scott عمل الدولة لفرض هذه الْقُروئيّة، التي تتعلّق باختراع الألقاب الدائمة التي تسمح بالتعرف أكثر على المحكومين، أو لمتابعة وضعها في حصر الأملاك، في الإحصاء، في بطاقيّة تمكّن من معالجة أكثر دقّة للحدود الترابيّة وللأفراد[52] بغرض التسييج.

إنّ عمل بيروقراطيّات الدولة هو شيء معقّد، حيث تكمن أهمية القيام بإثنوغرافيّة حقّة. لنأخذ كمثال حالة الإدارات الوطنيّة، حيث التجانسٌ في التفكير وفي العمل يبدو مضمونا بوحدة اللغة، ولأنّ الموظّفين استفادوا من نفس نمط التكوين يظهر تعارضٌ مع هذا النمط من الزعم. يمكن التفكير في أنّ بيروقراطيّة مدعومة بمدوّنة كافية من القيم والمفاهيم تُسْهِمُ في إعادة إنتاجها لتكون نسبيًّا بعيدة عن التطورات الخارجية. وكأنّه في الواقع، لم يحدث شيء. بغرض الاقتناع، يتمّ الرجوع إلى تحاليل ميشال هرزفيلد Michel Herzfeld[53] بخصوص الإدارة الإغريقيّة الحديثة والطريقة التي وضعت بها لغة للاستعمال، استعارات وعبارات نمطيّة تمثّل العناصر الأساسيّة لبلاغة حقيقيّة. هذه الأخيرة، بعيدا عن كونها مجرَّد تعبير عن «نسق» تمّت تهيئتُه مسبقا، ظهر كعنصر جوهريّ لصيرورة الدولة.

أَضِفْ إلى ذلك أنّ اللجوء الدائم إلى الطُّرُز النمطيّة واستعمال لغة تُشَيِّئُ وتُقَدِّسُ، كلّ ذلك تجسيد رمزيّ يَرْتَسِمُ. يستدعي تراثا من الصور المنزليّة بغرض تعيين الدولة-الوطن. يتمّ الحديث عن «الوطن الأمّ»، عن «أبنائنا وبناتنا». تعبير مثل yenos (مشتقّ من الإغريقيّة القديمة genos) هو

استعمال مشترك على المستوى المحلّي والوطني: تمّ تصوّر الـوطن الإغريقـي من خـلال هـذه اللفظـة وكأنّـه نسـب أبـويّ ضـامّ. اسـتعمال هـذا الـنمط الاصطلاحيّ يعيد إنتاج وهم الاستمراريّة. يجعل ممّا هو لـيس سـوى نتاجـا للتاريخ جوهرًا، فالدولة الوطن شكل سياسيّ انتقاليّ، يُقَدَّمُ كَمُعْطَى خَالِد.

بالنسبة لهرزفلد Herzfeld، يتماهى عمـلُ الأنثروبولـوجيّ مـع شـعريّة اجتماعيّة حقّة (social poetics). يقوم على تحليل صيرورة التحويل هـذه، وضع عمليّات في الحساب عن طريقها تُحَـوِّل الوطنيّـة الهويّـة إلى حقيقـة خالدة وإلى نسق من القيم المطلقة. إحـدى الطـرق المفضَّـلَة لهـذه البلاغـة تتمثّل في إنتاج التضادّات الثنائيّة المعلنة على أنها بديهيّة: مثلا عند الإغريق البوليتوسموس politismos هو مرادف للثقافة وللحضارة ويُقْرَنُ بـالانتماء إلى أوروبا، يكون مضادًا للبربريّة، للتـوحّش وللطّمـع، التـي تَخُـصُّ الأتـراك. صيرورة إضفاء الصفة الجوهريّة هذه، التي تسمو في الدوران الدائم للطّـرز النمطيّة، لا تخلو من آثار سياسيّة مُعْتَبَرَة.

البناء الاستعاريّ للدولة ذات القوّة الكلّيّة يمكنه أن يتّخذ أشـكالا أخـرى. في وصفه لبرنامج للدولة أعلنته الحكومـة الهنديـة لتحديـد وفيـات الأطفـال وسوء التغذية في الوسط الريفيّ، يبيّن كلّ من إيخيـل غوبتـا Akhil Gupta وجيمس فرقوسون James Ferguson[54] كيف أنّ مجموعـة مـن الطقـوس المتعلقة بالحراسة تمّ العمل بها والتي يكمـن تأثيرهـا خاصّـة تقويـة مكانـة التراتبيّة وجعـل النـاس في المسـتوى المحـلّي يـرون بـأنّ السـلطة تنبثـق مـن الدولة المركزيّة. من بين الصور الأكثر دلالة تتمثّل في وصول سـيارات الجيـب الرسمية بغرض تفتيشات مفاجئة لمـوظّفين يتمثـل دورهـا في ضـمان مراقبـة مرؤوسيهم. استعارة الرأسيّة من مقوّمـات تمثيـل الدولـة، تضـمن فضـائيّتها.

ففكرة كون الدولة فوق الناس التي تمارس عليهم سلطتها تُسْهِمُ في ملاءمة المسافة الفاصلة بين محيط هذا السياسيّ المكثّف ومحيط النشاطات الاجتماعيّة الأخرى. تهتمّ الأنثروبولوجيا خاصّة بالدولة كبناء ثقافيّ، لأنّها تعتبر مثل ويبرWeber بأنها لا تقتصر على المفهوم التشريعيّ الذي يسمح بتثبيتها وموضعتها. كتب ويبر Weber قائلا:«هذه البنيات الشاملة التي تمثّل جزءا من ذهنيّة الحياة اليوميّة أو من الفكر التشريعيّ، كما كتب ويبرWeber، ما هي سوى تمثيلات لشيء ما هو في جزء منه من وجود في ذاته، بالنسبة للجزء الآخر وجود-سابق يسبح في أذهان الناس الواقعيين (ليس فقط القضاة أو الموظّفين، لكن أيضا "الجمهور") الذي تُوجِّهُ نحوه نَشَاطَهَا[55]».

ليست الدولة مجرّد معطى مؤسّساتيّا، إنها نتاج عقيدة: فالدولة هي دومًا أيضا فكرة مثالية للدولة: يجب إذن ألاّ تُعامَل كمجرّد تنظيم ماديّ. هي نتيجة، نموٌّ لنشاط بشر. إنّها الفكرة المثالية للدولة التي تسبح في أذهانهم، تُوَجِّهُ فِعْلَهُمْ. ليس هناك ما يُدهِش أن تجد الأبحاث حول السياسيّ نفسها مُصابة بعدوى هذه المثاليّة وأن يكون لها نزوع إلى ترجيح رؤية تثبّتها بصفة ما كـ«بنية فوقية» متمتّعة باستقلاليّة ذاتيّة اتضح أنها مصطنعة بمجرّد التوقف عن عدم التمييز بين الموضوع والتمثيلات التي ينبثق عنها، خاصة منها ما يتعلّق بالتفريق، بانشقاق من الصعب تَجَاوَزُه بين الدولة والمجتمع.

ألا يجب بالأحرى اعتبار الدولة كبناء معقَّد يستحقُّ أن يُحَلَّل انطلاقا من نشاطات يتكوَّن منها كما هي، على قدر ما تكون في المركز يكون مثلها في الهامش؟ يُفهَم من الدولة أن لا يُحْتَفَظَ سوى بالتجسُّدات الأكثر بروزا، البيروقراطيّات، الجهاز التشريعيّ والبنيات القانونيّة، بشرط أن يُنسى كيف تندرج في «مَسَامِّ المجتمع»، إذا ما استعدنا عبارة ماركس. مثالان يبيّنان هذه

الحقيقة التي لا بدّ من مراعاتها: من ناحية، الطريقة التي تجري بها سيرورة التمثيل، في التجدُّد الدائم للنشاط في الممارسة الانتخابيّة، والسلطات الْمُصَغَّرَة في التسيير التي تُستعمَلُ معًا وتُسهِمُ في إعادة إنتاج التراكُب، بالغوص حتّى في جسد المجتمع، صانعا تاريخه، مُشَكِّلاً مستقبله، حيث الأهميّة الاستكشافيّة لإثنولوجيّة ولتاريخ سياسيّ «تكون في مستوى الأرضية[56]». من ناحية أخرى، ملاحظة الفضاء المحدَّد حيث وُضِعَتْ للرهان العلاقة بين شرعيّة وعدم شرعيّة، مسألة الشرعيّة، حيث الخروج على القانون، يأتي الخرق ليخلق اضطرابا في ما هو رسميّ وماهو قائم. ليس هناك في الحقيقة برّانيّة للهوامش، لكن بالأحرى مجموعة من النشاطات وحضور مُكثَّف للأطراف التي تشارِك في ديناميّة الدولة تسمح لها بأن تتعدَّلَ، ولعلّها تَتَخَلَّقُ من جديد في وضعيّات قُصوى[57].

فضلا عن ذلك، في الحدود التي تستمرّ فيها الدولة في علاقة تصوُّرِيَّة، التي لن تكون سوى الإيمان بالشرعيّة، أي بالطابع الشرعيّ لنسق من المقاييس، من الأهمية بمكان توضيح صيرورات تُنْتِجُ هذا التمثيل الذي«يسبح في أذهاننا». من بين هذه الإيمانات، فكرة أنّ المواطنين عوملوا «بلا مبالات» من قِبَلِ الدولة، أنّ نفس القواعد تنطبق على الجميع بصفة متعادلة، بأنّ عملها يتجسّد في العمل الإحصائي، وخاصّة عمليّة إحصاء عدد المواطنين. والحال هذه، كما استطعنا تبيينه في سياقات متميّزة جيّدا، مثلما هي الهند[58]، يوغسلافيا سابقا[59]، فرنسا[60]، بين مثال المعادلة المجرّدة (بالنسبة للدولة، جميع المواطنين متساوون)، هناك انزياح حقيقيّ.

فكرة أخرى تُسهم في دعم وزن الدولة تُلَمِّحُ إلى طابعها الوطني. يُوَضِّحُ لنا المؤرّخون الطريقة التي أُنتِجت بها «مجموعات مُتَخَيَّلَة». هناك أيضا، تتمّ

معالجة المسافة القائمة بين التمثيل والدولة كتنظيم «طبيعيّ» للمجتمع والواقع المعقَّد للصيرورات التي تُسْهِمُ في توحيد مجموعات سكّانيّة على مستوى الحدود الترابيّة واللغويّة، هي في الغالب غير متجانسة[61]. يتمّ استحضار أساطير تأسيسيّة، صور بطولات من أجل إنتاج هذا التمثيل لِكُلِّيَّة مُحْتَوِيَة ومُتَجَانِسَة. تعيين الحدود الترابيّة، الانتماء للأهالي، التجذُّر[62] تغذّي الرواية السائدة المنقولة عن طريق الجهاز المدرسيّ تحت عنوان التاريخ الوطني.

لا يدعو إلى الدهشة كونُ البناء الثقافي للدولة يكون في قلب اهتمامات الأنثروبولوجيّين: فالأعمال المكرّسة للتظاهرات المتعدّدة لإحياء ذكريات الحرب في الطقوسيّات، الأشكال المتحفيّة[63]، للهياكل الموروثة[64]، وللأدب الشفويّ. كلّ ذلك يوفّر بيانات لها دلالتها. نفس الشيء، دراسة طقوسيات الحكم[65] تسمح أكثر بفهم ما هو خاضِعٌ للرهان ليس فقط في التظاهرات الاحتفاليّة، بل في هذه المظاهر الدوريّة للنشاط السياسيّ التي تشكّلها الحملات الانتخابيّة والطقوس الْمُمَارَسَة من قِبَلِ الوطنيين والمحلّيّين.

يُنْتِجُ عمل الدولة عدّة تأثيرات محدّدة جيّدا[66]: أوّلا، يفردن المحكومين ويخضعهم للتنظيم؛ في المقام الثاني، يضع السَّنَن ويسنِّن بوسائله الإحصائيّة وطرقه النظاميّة والشرعيّة؛ أخيرا، يقوم بالتفضية، يخلق تحديدات وتخوما، ولا يتوقّف عن رعاية التعارُض بين الداخل والخارِج، بين ابن الوطن والغريب. فالدولة وظيفيّة ومقدّسة في آن واحد، وهذه الميزة المضاعَفَة هي التي تضمن لها الرسوخ أكثر من الأشكال المؤسساتيّة الأخرى في الحقل السياسيّ. لمّا التناقضات تتفاقم بين الشموليّة المبتغاة من قِبَلِ الدولة ومن يَخْدُمُهَا وواقع كونها لا تمثّل الجميع في نفس المرتبة مثلما تدّعي، حينئذ يكون هذا العمل المتمثّل في هدم مخيّلة الدولة يصبح أكثر ضرورة. حيث تكمن

أهميــة طــرح إشــكاليّة هــذا البعــد الــذي لم يعــتن بهــا الاختصاصــيّون، المتخصّصون في السياسة والحقوقيون.

في سياق العولمة، يُلَاحَظُ إضعافٌ ليس فقـط لقـوّة الدولـة، عـن طريـق الدور الْمُتَقَاسَمِ بين السوق والتنظيمات المجـاوِزة للأوطـان، بـل التمثـيلات التي ترتبط بالدولة. فالتراتبيّة الرأسيّة تجد نفسها مُزَعْزَعَة عن طريق تكاثر الهيئات التي تعمل في فضاء عَرَضِيٍّ ومترابط بينيّا. لـيس أفـول الدولـة منـذ الأن فصاعدا هو المسألة قيد الطرح بقدر ما هو مطروح امْتِهَانُهَـا، تعـدّدها في سياق تفرض أشكال جديدة مـن الحكوماتيّـة نفسـها. لم تبـق الدولـة في وضعيّة الإشراف من فوق: يكفي، فيما يمكن استنتاجُه، اتّخاذ مثال سياسات التعديل البنائيّ حيث صندوق النقد الـدوليFMI هـو الـذي يحـرّك الدميـة ويفرض أهدافا على الحكومات أن تراعيهـا وإلاّ فإنّهـا سـوف تكـون عرضـة للإفلاس الاقتصاديّ. نفس الشيء، ضرورة قبول ضبط منظّمـة مثـل المنظمـة العالمية للتجارة OMC يبدو بالنسبة للكثيرين الأقـلّ ضررا، مـع ذلـك فإنّـه بسبب الفرض التعسّفيّ لقانون السوق قد تنبثق مخاطر الاخـتلال العميـق للاقتصاديات الوطنيّة.

الإثنوغرافيّة المجاوِزة للوطن

إنّ تجاوز الوطنيّة ليست فقط من خصائص الرأسماليّة المعاصرة، إنها تحكم بالذات علاقات الحكـم والمرجعيّـات الثقافيّـة. في الواقـع من الواضح أنّه مـن مهـامّ الأنثروبولوجيـا السياسـيّة أن تأخـذ بعـين الاعتبار آثار العالميّة على اشتغال المنظمات التي تتحكّم في الاقتصـاد والمجتمـع. يمكـن اتخـاذ كمثـال عـلى هـذه التجلّيـات المؤسسـاتيّة الجديدة مـا فـوق الوطنيّـة نمـوذج الاتحـاد الأوروبي. تجمّعـت فيـه ممثلين لثقافات وتقاليد سياسيّة مختلفة تعمل على تحقيق انسجام

تشريعيّ وبناء مشروع شامل. هذا التجلّي يطرح العديد من الأسئلة على الأنثروبولوجيّ التي تعني آثار هذه المواجهة الدائمة بين هويّات مختلفة[67]، بين لغات وتقاليد إدارية غير متجانسة في مشروع سياسيّ مشتركة[68]؛ خلق أشكال من التعاون في إطار بيروقراطيّ موسَّع[69]؛ الآثار التطبيقيّة والرمزيّة لنسف الحدود الترابيّة وتغيير السلّم في هذه المواقع الجديدة للحكم[70].

التحليل الأنثروبولوجي هو هنا في مواجهة وجها لوجه مع السؤال «ما الذي يُفكَّرُ فيه» في المؤسسة[71]. عدم التجانس الثقافي، تعدّديّة اللغات والتقاليد الذهنيّة تميّز هذا العالَم. أيضا، حسب البلدان، عمليّات التكوين للوظائف الإداريّة تكشف عن تناقضات كبيرة: للبريطانيّين مقاربة «عموميّة»؛ لا توجد عندهم، على خلاف فرنسا، مدرسة للإدارة متخصّصة. في التقارير اليوميّة، تمسّ الخلافات أيضا بوضوح سَنَن اللياقة بقدر ما تمسّ أشكال التعامل الاجتماعي؛ هذه الاختلافات قد تكون مصدرا لسوء الفهم، ولعلها تؤدي إلى الصراع حيث، من جنسية إلى أخرى، لا يُتَرَدَّدُ في تبادل السلوكات النمطية السلبية. ليس هناك ما يبعث على الدهشة إذن إذا ما كان، في هذا السياق، الرجوع إلى بعض مفاهيم مشتركة أمرا ضروريّا.

اللجنة ليست بيروقراطيّة مثل الأخريات، لأنّ الرّهان المفهوميّ يكون فيها جوهريّا: من ناحية، بفعل الدور المحرّك للمثال الأوروبي في بناء لم يكتمل أبدا؛ من ناحية أخرى، لكي يُسمح بمعاوضة النزعات النابذ للمركزة المرتبطة بالتبايُنات الوطنيّة. يقوم الجهاز الفكري، «ما يفكر فيه» في المؤسسة، على مفاهيم مشتركة، في نفس الوقت عمليّة وغامضة، مثل ذاك المفهوم المتعلق بمصلحة الجماعة intérêt communautaire المثارة على الدوام في الاجتماعات، في مواجهة ممثّلي الدول الأعضاء. لمّا شَدَّتْنِي الأهميّة

الممنوحة لهذا المفهوم وبسبب الغموض الذي يكتنفه، تَوَجَّهْتُ بالسؤال حول هذا الموضوع للموظّفين الذين التقيتُ بهم، بدا لي أنّ الممارسة السياسيّة-الإداريّة على الصعيد الأوروبي تُبْنَى باستخدام، وحتى بالترميق، لمثاليّات من هذا الطراز، دون تَمَثُّلٍ كامل لها. إنّ مفهوما مثل مفهوم المصلحة الأوروبية له بالخصوص، في هذا السياق، وظيفة وسم واعتراف. إنّه دالّ «طاف» يأتي نوعا ما ليلأم الخطاب الأهلي، لكن مدلوله يظلّ لايعيّن بوضوح: فالمصلحة الأوروبية «معبّأة بالمعنى فوق اللزوم».

توضِّحُ المقاربة الأنثروبولوجية إلى أيّ حدّ مؤسسة تبدو بيروقراطية متمثّلة في اللجنة الأوروبية تخدمها تمثيليّات مختلفة. كلّما توغّلنا في متاهات المؤسسة، كلما بدت أكثر مفاهيم النسق واللعبة الْمُحْكَمَة غير ملائمة لتضع في الحساب تعقيدا يسعى بالضبط إلى تنضيد هذه التمثيليّات. الضغط الملحوظ بين صيرورات نابذة للمركز، التي مصدرها التعدّديّة الثقافيّة، وبحث عن التجانس، بانسجام مع مكانة موظّف أوروبي، أمر دالّ تماما. نحن هنا أمام وضعيّة خاصّة جدّا، لها علاقة بالطبيعة الخاصة للجنة. حيث تكمن أهمية توضيح عمليات منطقية تكون أحيانا غير متجانسة، تنضيدها، المسافات التي تدرجها.

من هذا المنظور، دراسة العلاقات بِالْحُكْم تُوَفِّرُ وسيلة مهمّة لمعالجة السيرورات المؤسّستيّة، بشرط ربطها بصفة واسعة بتحليل التمثيلات. مقاربة ممكنة لمنظّمة مُجَاوِزَة للوطن مثل اللجنة الأوروبية تقوم على إبراز المظاهر البيروقراطيّة الخالصة للمنظّمة. «من المفروض، "ذهنية" البيروقراطية العقلانيّة تعبّر عن نفسها بصفة شاملة عن طريق: 1) الشكلانيّة [...] 2) ميل الموظّفين لمعالجة مهامّ الإدارة في اتجاه مادّي

ونفعـيّ...». هـذه الملاحظـات لمـاكس ويبـير[72] تنطبـق أيضـا عـلى عـالم بروكسيل. تقسيم صارم للمهامّ، توزيع للموظّفين على مديريات عامّة، هـي نفسها متفرّعة إلى مديريّات تجمـع كـل واحـدة منهـا عـدّة وحـدات: هـذا التشكيل الهرمي من خصائص عـالم الإدارة. إنّهـا سياسـة الخطّـة العضـويّة: مواقع كلّ واحد مشكَّلة بوضوح. مفهوم التراتبيّة والممارسـات التـي تتعلّـق بها تبدو جوهريّة. هكذا يمكن أن تُعْتَبَرَ اللجنـة كتجسـيد ممتـاز للنمـوذج البيروقراطيّ. بفعل ذلك، يـتمّ الاحتفـاظُ بتمثيـل مـا تقدِّمُـه المؤسسـة عـن نفسـها، تمثيـل عـالم متجـانس، يتمتّـع بعقلانيـة مُوَحِّـدَة، مُنْتِجَـة لمفـاهيم مُشْتَرَكَة. مع ذلك فإنّ هـذا التحليـل لا يضـع في الحسـبان الطـابع المتعـدّد الأوطان للتنظيم وللعلاقات الهويّاتيّة المعقّدة التي تَتِمُّ فيه. تحت التجانس البيروقراطي الموجود في السطح تحدث ضغوطات مرتبطة بتنوّع المرجعيات الثقافيّة. الوضعيّة التراتبيّة ليسـت دائمـا مرادفـا للحكـم في موقـف يخضـع للنسبية: شرعيّة رتبة أعلى من جنسية مختلفة يمكن عـلى الـدوام أن تكـون عرضة للانتقاد، في الحدود التي قد يكون فيها تصرّفُه مُدْرَكًا على أنّـه يعـود إلى مرجعيّة مختلفة.

بالإضافة إلى ذلك، تحت الوحدة الظاهرة وشكليّة التراتبيّات، يُتَبَيَّنُ عَالَمٌ من العلاقات أكثر مرونة، متمحـورا حـول مظـاهر مـنح المعلومـة وردّهـا - مصدر أسـاسيّ في مثـل هـذا الـنمط مـن التنظـيم- حيـث تتـدخّل في الأمـر تقاربات مبنية على أساس الجنسية، وقد تكون أيضا مبنية على السياسة، أو على الدين. تحت النظام التراتبيّ، يوضّـح الأنثروبولـوجيّ شـبكات التقـارب. يهيّئ النسق في الواقع بصفة كافية مناطق غموض ليسهّل عبور مثـل هـذه السبُل غير الرسمية. فإذا ما كانت المواقف واضحة في الظـاهر، مـا أن يـتمّ

كَشْطُ البطاقة حتّى تبرز أخاديد. في المؤسّسة، مسألة الحكم ككفاءة تَأثير على عمل الآخرين هي حاضِرة على الدوام. أيضا هل يجب أن يكون هناك وعي، في حالة اللجنة، بأنّ هذه السلطات تتغذّى من التوتّر الدائم بين تمثيلين: يفضل أحدُهُما التجانس والوحدة، في صورة مجموعة بشرية أوروبية تحقّقت أخيرا، أما الآخر فيتمحور بصفة قطعية على التنوّع، وبالتالي اللاّتجانس في الانتماءات الثقافيّة.

كمنظمات مجاوزة للأوطان، تمثّل المؤسسات الأوروبية ميادين سياسية حيث يعاد رسم التوجهات الكبرى للعالم في اتجاه انفتاح أكبر على السوق، فالمهمّ إيجاد أشكال من الضبط تسمح بجعل هذا التطور مقبولا، والذي كان يُنظر إليه على أنه حتميّ. إذ أنّه، في هذا البحث عن توافق على أهداف مشترَكة، مسألة الدلالات، اختيار الكلمات والمفاهيم تكون بارزة تماما وبصفة خاصة. كيف يمكن إيجاد اتفاق حول مقولات مشتركة تسمح بالتفكير والتصرّف بانسجام؟ ينغرس هذا المشكل في ميادين الحكم المنبجسة من العولمة.

على المستوى الأوروبي، عندما يتمّ الجلوس حول الطاولة، مثلا في إطار مجلس للوزراء الأوروبيين، هل يصبح من الضرورة، أو بالأحرى التكلّم بنفس اللغة، على الأقلّ استعمال المصطلحات التي تكون قابليتها للترجمة متاحة. بموازاة التطورات الاقتصاديّة التي تضافرت انتشرَ معجم فَرَض نفسه في نفس الوقت. لقد تردّدت كثيرا على الأسماع، على سبيل المثال، عبارة تدفّق flexibility أو الشغل employability. لنلاحظ بأنّ هذه المفردات أصبح من الميسور ترجمتها إلى الفرنسيّة. لأنّها أثارت مقاومة عنيفة: فخلال انعقاد المجلس الأوروبي الخارق للعادة حول الشغل في

نــوفمبر 1997، كــان الوفــد الفــرنسي يــترجم flexibility بــ«المرونــة souplesse»، بينما كلمة تَدَفُّق flexibilité بدت لغويّا هي الأكـثر ملاءمـة. لكن في السياق الفرنسيّ يحمل مفهوم التدفق شحنة سلبيّة جدّا، فهـو يثـير إمكانية أن يكون في حوزة أصحاب العمل patronat وفق ما تريد من اليـد العاملـة المـأجورة. في فـترة تميّـزت بانتشـار البطالـة، كـان قبـول المفاوضـين الفرنسيين للمصطلح «تَدَفُّق flexibilité» حريّا بأن يمثّل شبه استفزاز اتّجاه الشركاء الاجتماعيّين. نفس الشيء، تستعمل بلدان أوروبا الشماليّة مصـطلح الشغل employability، الذي يحيـل عـلى القـدرة عـلى الحضـور في سـوق العمل وفق تكوين جيّد والذي يمكن أن يُترجَم للفرنسية بسهولة؛ لكن هنـا أيضـا، أصـبحت مقبوليّـة الكلمـة عرضـة للانتقـاد. فالإحالـة إلى الشـغل l'employabilité في عالم العمل في بلادنا يعيد إلى الظرفيّة المتنامية للعمـل التي تشير ضمنيّا إلى مسؤوليّة المأجورين.

إذا لم يكـن الفرنسـيّون مسـتعدّين لتمثّـل هـذه التجديـدات اللغويّـة، البريطانيّون، من ناحيتهم، لم يعجبهم إصرار الفرنسيّين على اسـتعمال كلمـة «استبعاد exclusion». هنا أيضا، لم يكن هناك أسهل من العثـور لهـا عـلى معادِل لغـويّ في الإنجليزيّـة. لكـن هـذا يسـتدعي الاعـتراف بوجـود واقـع اجتماعيّ مشابه، في ماوراء المانش outre- Manche، لهذا المفهوم، وهو ما لم تكن الحكومة البريطانية مستعدّة لقبوله.

هذه المعركة في التنقيب حول ترجمة بعض الكلـمات تجـري بدون هـوادة في حلبـة المؤسسـات الأوروبيـة. مـا هـو في قلـب المسـألة في اسـتعمال الكلـمات، يتمثّـل في إمكـان قيـام سياسـة مشـتركة، بيـنما حتـى التـواريخ والمظـاهر الاجتماعيـة الوطنيـة تُـبْرِزُ تناقضـاتٍ جمّـة. فقبـول كلمـة «أجنبـيّ» لهـا أكـثر مـن

نتائج قويّة. إنّها ترمز إلى الولوج إلى حقل دلاليّ مشترك، مصحوبا بخطر فقدان قطاع كامل من الثقافة السياسية الخاصّة به. في سياق البناء الأوروبي، تملك اللغة سلطة خاصّة، سلطة الاستباق الدائم في مواجهة الثقل النوعي للوطنيات. كما بيّنت الأمثلة المُقدَّمة، اختيار بعض الكلمات، الاتفاق الذي يحصل أو لا يحصل حولها، المناقشات التي تستثيرها، تجعل الفاعلين الوطنيين يتحمّلون عبء ديناميّات سياسيّة ومفهوميّة والتي أحيانا يجتهدون في استبعاد أخذها في الحسبان. من المستحيل اليوم التهرّب من مناقشة التدفّق، حتى في الدوائر النقابيّة التي تعلن المعارضة الأكثر صرامة للّيبيراليّة الجديدة. فمع الكلمات، هناك مقولات تحوم وتأتي لتغذّي المناقشة داخل المؤسسة وخارجها. في هذه المعركة المستمرّة التي تتمّ في الحقل الدلاليّ، يمكن للكلمات أن تصبح سلاحا دفاعيّا شديد الفاعليّة.

من بين الكلمات التي تمثّل عقبة في سيرورة انسجام ثقافات سياسية أوروبية، هناك عبارة «خدمة عامّة service publique». بخصوص الخدمات العامّة، بلدان مثل فرنسا والمملكة المتحدة لهما مفهومان مختلفان جدّا. يستعمل البريطانيّون مفهوم خدمة نافعة publique utility لنعت النشاطات التي توفّر خدمات تعتبر أساسيّة. يُفْهَمُ من خدمات نافعة سلعٌ مختلفة شيئا ما عن السلع الأخرى، بالطبع، لكنها تتكيّف مع سيرورة عدم التنظيم التي يمتدحها الليبيراليّون. على العكس من ذلك، الخدمة العامّة على الطريقة الفرنسيّة تؤكّد على خصوصيّة التعويضات الموجّهة لسدّ الاحتياجات ذات الفائدة العامّة. تتضمّن فكرة الخدمة العامّة مفهوم الإرادة العامّة المجسّدة في الدولة، الجهة الشرعية الوحيدة المُعوِّضة للخدمات المُوَفَّرَة بدون تمييز لكلّ المواطنين.

هل من من الممكن الملاءمة بين الأجهزة التي اشتغلت حتى الآن وفق منطقها وفعاليّتها الخاصّة؟ هو ما بحثت عنه المجموعة [الأوروبية]، إنه بالأحرى تكييف هذا القطاع الاقتصادي مع مبادئ السوق، وبالخصوص بعد التوقيع على العقد الموحَّد. وضع مبدأ المنافسة الحرّة موضع التطبيق لن يكون لمدّة طويلة منسجما مع وجود احتكار حقيقيّ في بعض البلدان للخدمات العموميّة، في قطاعات كاملة من الاقتصاد. المادّة 90 من اتفاقية روما، التي تعني الخدمات العامة، هي دالّة بخصوص هذا الجانب: من ناحية، سُجِّلَ بأنّ قواعد المنافسة تنطبق على هذا المجال مثل المجالات الأخرى؛ من ناحية أخرى تمّ توقّع حدود لهذا التطبيق يضع في الحسبان «المهمة الخاصّة» المُسنَدة لهذه المؤسّسات؛ أخيرا، تعود إلى اللجنة سلطة تطبيق هذه الإجراءات، دون أن تكون هناك حاجة إلى قرار المجلس. عن طريق المادّة 90، نكون أمام بناء تواطئ شديد النمطيّة، بمفهوم مفتاحيّ، يتمثّل في الخدمة ذات الفائدة الاقتصاديّة العامّة. يتعلّق الأمر هنا بمفهوم هجين، لكونه يجمع في مرّة واحدة بين توجيه يتخلّى عن الضبط وفلسفة تفضّل الانسجام الاجتماعي وهو ما يوحي به مفهوم الفائدة العامّة.

نمّى تشريع المجموعة الأوروبية الازدواجيّة المستمرّة في مفهوم الخدمة الاقتصادية ذات الفائدة العامّة. ميّزت السنوات 1988-1993 قرارات وتوجيهات تهدف إلى جعل التحرّر من القيود حتميّ تمّ تقييده برزنامة محدَّدَة بدقّة، بناء عليها تمّ تحقيق انفتاح السوق في القطاعات الأساسيّة للنشاط (البريد، الاتصالات الهاتفيّة، النقل، الطاقة). مع أنّه، بالموازاة، سوف تؤدّي مراعاة الفائدة العامّة إلى وضع خصوصيّة الخدمة العامّة في الحسبان. هناك حكمان صدرا عن المحكمة الأوروبية دالّان بهذا الخصوص: تعليمة

كوربوCorbeau (19ماي 1993)، بخصوص نزاع له علاقة بخدمة البريد، قَبِلَ بكـون ضرورة ضـمان «خدمـة ذات فائـدة عامّـة» يمكـن أن تُـبَرِّرَ تحديـداً للمنافسـة؛ الحكـم المشـترك لألميلـو Almelo (27 أفريـل 1994)، المتعلـق بتوزيع الطاقة الكهربائيّة، أكّد على أهمّيّـة المهمّـة ذات المنفعـة العامّـة ومـا ينجـرّ عنهـا مـن ضرورات، أن تضـمن التوصـيل، الاسـتمراريّة والمسـاواة في الخدمة.

من منظور مشابه، أدرج الكتـاب الأخضر حـول الاتصـالات الهاتفيّـة لسـنة 1987 مفهوم «الخدمة الكونيّة»، المستمدّة مـن التشريـع الأمـريكي. فالخدمـة الكونيـة مُعَرَّفَـة بكونهـا «خدمـة قاعديّـة مُقَدَّمَـة للجميـع، لكـلّ المجموعـة [الأوروبيّة]، بشروط فَوْتَرَة معقولة وبمستوى نوعيّة مُوَحَّدَة». مُنْذُئِـذٍ، يُلاَحَـظُ تداول مفاهيم الخدمة الكونية والخدمـة ذات المنفعـة الاقتصـادية العامـة في خطاب المجموعة [الأوروبية]. فقرار مجلـس ديسـمبر 1993 حـول الاتصـالات الهاتفيـة يحيـل عـلى الخدمـة الكونيـة. فاللجنـة، في اقتراحاتهـا التوجيهيـة بخصوص الطاقة، تحيل على ضرورات الخدمة العامـة؛ اجتمـع المجلـس حـول نفس الموضوع في نوفمبر 1994 مشيرا إلى «الفائدة الاقتصادية العامة».

في المسـتوى الأوروبي، يُلاَحَـظُ إذن بـأنّ المقـولات السـائدة انطلاقـا مـن الثمانينيّات هي مقولات الخدمة الكونيـة والخدمـة ذات المنفعـة الاقتصـادية العامة. لكلّ من المفهومين دلالة مختلفة: تتعلق الخدمة الكونية بالتعويضـات الضروريّة لضمان انسجام المجموعة؛ الخدمة ذات المنفعـة الاقتصـادية العامـة ليس لها نفس طابع الضرورة مثل الخدمة الكونيـة. تتعلـق بالتكفّـل بالفائـدة الجمعية للمستعملين في الميادين التي قد تتغيّر بفعل المنطق الخالص للسوق. هذا المفهوم يقارب بالأحرى التقليد الفرنسي المتعلق بالخدمة العامة. مع ذلك لا يتعلـق الأمـر بترجـيح هـذا التقليـد: إذا مـا تـمّ قبـول الطـابع الاسـتثنائيّ

للخدمة العامة بالنسبة لمبدأ المنافسة الحرّة، أصبح ذلك منذئذ في حدود معيّنة جدّا، تحيل إيجابا بالرجوع إلى الخدمة الكونيّة.

كشفت الاستنساخات الحاليّة للخطاب حول الخدمة العامّة أوّلا عن المقاومة الخارقة للعادة لبعض الكلمات التي تحيل إلى مجموعة من التمثيلات المنسجمة نسبيّا. في حالة الخدمة العامّة، شوهد بعدئذ تصدّع هذا الانسجام. تمّت معاينة نوع من إعادة تركيب للحقل الدلالي من جديد، عن طريق إدراج تعبير «خدمة كونيّة»، الذي بدا أنّه موجّه جيّد لإذاعة المفهوم الليبيرالي الجديد؛ في آذان المستعملين، «خدمة كونية» و«خدمة عموميّة» لهما تقريبا نفس الصدى. هنا أيضا، المسألة تتعلّق تماما بالاستقبال، وفي الإمكان تصوّرُ تواطئ حيث في مقابل الاحتفاظ بمصطلح «خدمة» والاعتراف بتعويضات دنيا مقدّمة من قبل المجموعة لكلّ واحد، مقولة العامّة، مع مفهوم المجموعة الذي تحيل عليه، يختفي مرّة واحدة.

سواء تعلّق الأمر بكلمات تؤسِّسُ، بكلمات تقاوِمُ، أو بكلمات توهِمُ، دورانُ المعنى ملازِمٌ لحياة المؤسسات. «ماذا يعني فعلا، أن تكون مؤسّسة ما أو بالأحرى مجموعة من النشاطات أو الأفكار المؤلَّفة تماما، يجدها الأفراد أمامهم وتفرض نفسها بشكل من الأشكال عليهم؟» هكذا كتب مارسيل موس Marcel Mauss[73]. من وحي هذه الملاحظة، يسجّل الفيلسوف فانسون دسكامبس Vincent Descombes من ناحيته بأنّ المؤسّسات، بعيدا عن أن تكون فقط منظّمات، «هي إذن طرقا في التفكير بقدر ما هي طرق في التصرّف[74]». فالمُتصوَّر والمادّيّ يوجدان بصفة شديدة الالتحام. أضف إلى ذلك أنّ «حِراك» المفاهيم الذي يجري اليوم في إطار العولمة يستحقّ تحليلا خاصّا.

تتعرّض جدليّة السياسي والثقافيّ في مجال العالَم المجاوِز للوطن الذي أَوْغَلْنَا فيه اليوم لتجديدٍ في التحليلات حيث يبرُزُ تماما ما تُسْهِمُ به الأنثروبولوجيا، دون أن يحجب ذلك الإسهامات الخاصة بالعلوم السياسية وسوسيولوجيّة المنظمات. إنّ سيرورات السلطة التي تخترق المؤسسات في تنظيمات اجتماعية وثقافية شيئا فشيئا أكثر تعقيدا تكون أكثر قابلية للفهم انطلاقا من مقاربة تضع في الحسبان بعناية كبيرة تشابك علاقات القوّة وعلاقات المعنى في عالم هو في أوج تحوّله. إنّه التحدّي الذي تطرحه على العلوم الاجتماعيّة تطورات العالم المعاصر: رفع هذا التحدّي، لا يكمن في إنكار تقليد أسهم في تعريفنا أكثر بالمجتمعات الكثيرة البعد عن مجتمعاتنا، إنّه توسيع لحقل بحوث لها صلة بمشاكل معاصرينا.

انبثاق المُعولَم-السياسيّ:

من المعايشة إلى البقاء على قيد الحياة

هناك حاجة ماسّة إلى تنمية إثنوغرافيا تعتني ببحث المواقع الجديدة للسلطة والسلطة-المضادّة المجاوِزة للأوطان، وتبئير تأثير تغيير الدرجة على وظيفيّة المؤسسات وإنتاجها. يندرج خطُّ البحث هذا في تأمُّلٍ أوسع حول المسألة المعقّدة، مسألة تغيير ما هو سياسيّ.

إنّ التحليل بمصطلحات المؤسسات والفاعلين لا يضع في الحسبان إلاّ بصفة ناقصة ما يتحرّك في العمق منذ خمس عشرة سنة. في الإمكان قياس حدود هذه المقاربة من خلال النقاش الذي أثاره والذي يتعلق قبل كل شيء بمسألة معرفة إن كانت سيادة الدول مهدَّدة أم لا من قِبَلِ العولمة. يتم التفكير هنا حصريّا بالإحالة إلى علاقات قوّة، مع احتمال خطر فقدان ما هو جوهريّ من مجال الرؤية، نقصد بذلك ما هو قائم فعلا في الحِراك الذي

أصبح منذ الآن فصاعدا لا يمكن تلافيه والـذي التـزم بـه المواطنـون وكـذلك مسؤولوهم. هل لابدّ من الاكتفاء بتأمّلٍ مبأّرٍ تماما حول مقارنة بين سلطات الدول وسلطات البنيات الدَّوْلِيَّة؟

مهما كان شرعيّا، الاهتمام بهذه المسـألة يحمـل خطـورة إخفـاء ظـاهرة أكثر عمقا. فإعادة تنظيم السلطات والصعود بقوّة لما هـو مُجـاوِز للـوطن على الصعيد الكوني ما هو سوى الجزء البارِز من جبل الجليد. في العمق، ما هو موضع اتّهام، هو المعنى نفسه الـذي نعطيـه اليـوم للنشـاط السـياسيّ. باختصار، إنّه تمثيل السياسيّ ما أصبح في طريقه بصفة جذريـة إلى التحـوّل. فتغيـير المواقـع لا يتحـدّد فقـط بظهـور مشـهد جديـد حيـث اسـتبدلت السلطات القديمة القائمة بأخرى أكثر ملاءمة للتّغيّر بدرجة خاصة بالعولمـة، وكأنّه تمّ تحويل أثاث قديم بغرض القيام بتطهير أوسع. بحيث أمكن القول أنّه، من تحت بهرج المظاهر، محتوى الخزائن لم يتغيّر.

ليس الأمر كذلك هنا: ما هو جديد، حقّا هـو محتـوى الأثـاث. حتّـى وأنّ هذه العناصر الجديدة لا تَدْخُلُ في الخزائن القديمة لكي يمكن اسـتبدال هـذه الأخيرة. يتعلق الأمر طبعا باستعارة، بقصد تجسـيد الأطروحـة التاليـة: تغيـير موقع السياسيّ يتحدّد بإعادة تعريف شامل لمعنى الفعل السياسيّ ولأهدافـه. ليس لإعـادة التعريـف هـذه بعـد معـرفي فقـط، فهـي تتبلـور في صيغ مـن الـتصرُّف وفي بنـاءات تنظيميّـة ومؤسّسـاتيّة، وأيضـا في طـرح مسـائل سـوف تستقطب النقاش العمومي وبناء نمط الموقع الذي يجري فيـه هـذا النقـاش. لهذه الأطروحة نتيجة ثقيلة: تستلزم في الواقع أن يكون انبثاق مشـهد جديـد مُجَاوِز للوطن هو أَثَرٌ لتحوّل في عمق علاقتنا بالسياسـة ولـيس سـببا لـه. ما يعني أنّه في البحث، على المتوالية المؤسساتيّة أن تترك المجال لمعالجـة بحثيـة

حول تمثيلاتنا في السياسة. لأنّه هنا، ونكرر ذلك، حصل فعلا تغيير للموقع تمكننا من رصد آثاره الأكثر وضوحا.

من أجل بلوغ المقصود في تحرّينا، من الأحسن الرجوع إلى الوراء شيئا ما بالنسبة لمفاهيم هي كلّيّة الوجود أكثر من مفهومي السيادة والدولة. يمكن هنا استدعاء تجربة الأنثروبولوجيّين، لأنّ هؤلاء الأخيرون بيّنوا جيّدا بأنّ امتصاص النشاط الثقافي من قِبَلِ الدولة، ما جعل الدولة تصبح موقعا للسياسيّ، هو نتاج سيرورة تاريخيّة وبالتالي يناسب عهدا مؤقّتا. بيّنوا بوضوح بأنّ الدولة لم تكن سوى صيغة للحكم من بين إمكانيات أخرى. وفق هذه الشروط، الدمج غير المتأنّي بين الحداثة وبروز الدولة يمثّل خطر عدم فهم تَطَوُّرٍ يُوصِلُ بالضبط إلى تغيير موقع السياسيّ.

لنتّجه نحو حكوميّة عالميّة تُتَصَوَّرُ كوضعٍ قَيْدَ التطبيق لقواعد مشتركة من قِبَلِ سلطة مُعْتَرَفٍ بشرعيّتها على الصعيد الكوني؟ يُوَضِّحُ المحلّلون الوزن الجديد الذي حصلت عليه التنظيمات ما فوق الوطنية وظهور نسيج منظّماتٍ «غير حكوميّة»، في وضعيّة غامضة أحيانا، لكنها نجحت في أن تحتلّ طليعة المشهد في سياقات حيث حتى الآن لها سلطة دبلوماسية الدول وحدها.

ما هو أوّليّ، هو هذا التغيير لموقع السياسيّ الذي يمكن أن يعبّر عن نفسه أو لا يعبّر عبر إعادة تنظيم مؤسساتيّ، لكنه على أيّ حال لا يُخْتَزَلُ فيها. كما رأينا أعلاه، علينا محاولة رصد مادّة هذا التغيير للموقع، متجنّبين الوقوع مرّة أخرى في الخطابات ذات النغمة الأخلاقيّة أو ذات الأثر النفسيّ حول خيبة الأمل في السياسة.

أسهمت الأنثروبولوجيا السياسيّة في إزالة التشييئ عن السياسيّ، موضّحة إلى أيّ حدّ انتهى التركيز حول شكل الدولة إلى إخفاء التنوّع

الحقيقيّ لأوجه الحكم. تتّفق في ذلك، كما رأينا سابقا، من بعض الأوجه، مع مسعى ميشال فوكو Michel Foucault وإلحاحه على ضرورة طرح مسألة «كيفيّة»، ممارسة السلطة. من بين مجالات البحث المفتوحة من قِبَلِ مؤلّف إرادة المعرفة la Volonté de savoir، هناك مجال يجب عدم إغفاله. يمكن قراءة الأعمال حول الحكم الحيويّ كنوع من أصول الدولة-السماويّة الحديثة، التي يسعى فوكو ليبرز عقلانيّتها الخاصّ. لكن في مسار البحث، تمثّل ما كان يتعقّبُه في الطريقة المتّبَعَة في «الضبط الملائم بين الحكم السياسيّ المـمارَس على مواطنين مدنيّين وحكم الرعويّة المُـمارَس على رعايا[75]».

هناك تقليدان مقصودان، وبالتالي، مجموعتان من التمثيلات لا تفترقان أبدا. من ناحية، مفهوم للحكم، حيث يُنْظَرُ إلى علاقة الحاكم بالمحكومين مجازا على أنها رعاية راع لقطيع. كانت التيمة الرعويّة شائعة في المجتمعات الشرقيّة القديمة. التقليد الآخر، بيّنه بصفة مخصوصة أفلاطون في السياسة le politique، يرى في فنّ الحكم القدرة على تحقيق وحدة المدينة، بغرض «حياكة أروع الأنسجة جميعا[76]». يمكن القول بأنّ الدولة - الحامية شكّلت لحظة تاريخيّة خاصّة لمّا نجحت في تجسيد التمثيلين في نفس اللُّحْمَة الشاملة: الدولة كـ«حكم مُمَرْكَز ومُمَرْكِز»، مُتَّجِهٌ صَوْبَ المواطِن، والرعويّة باعتبارها «حكما مُفَرْدِنًا[77]» متّجها نحو الأفراد.

والحال هذه، يمكن التساؤل إن كانت هذه المقابلة بين الحكم الرعويّ والدولة الْمُمَرْكِزَة لم تختف اليوم. فإذا كان من اليوم فصاعدا حدث فصلٌ في تمثلنا السياسي وفي حياتنا السياسية بين ما يتعلّق بالفرد-المواطِن وما له صلة بالمحكوم السياسيّ الحيّ. لابدّ من مراعاة الفصل الحاصل بين وجهة نظر المحكوم السياسيّ الحيّ ووجهة نظر الفرد-المواطِن في ديناميّته الخاصّة

به. يمكن الحديث حينئذ عن قطيعة حقيقيّة، مع تصاعد قويّ لتمثيل يضع انشغالات المعاش والمحافظة على الحياة في قلب التصرّف السياسي، بينما حدثت إزاحة إشكالية المدينة والعلاقة بين الفرد والسيادة إلى المحلّ الثاني. يمكن التعبير عن تغيير الرهانات بصفة أخرى، في سؤال وحيد مطروح على كلّ منّا: كيف سيكون عالمُنا غدا؟ إنّه الهاجس الأساسي الذي لا يوجّه فقط علاقتنا بالسياسة، لكنه يحدّد المكانة التي تُسند لهذا الشكل من الفعل والمواقع الجديدة المناسبة لممارسته.

إنّ العولمة غير مفصولة عن عدد من الظواهر التي تحتاج إلى تحليل من هذا المنظور والتي تحمل على التفكير في ما يشكّل الحياة السياسية اليوميّة لكلّ منّا. يشير بيرقسون Bergson للمعطيات المباشرة للوعي. يمكن شرح التعبير بمراعاة المعطيات المباشرة للسياسة، أي هذه الانشغالات التي أصبحت منذ الآن فصاعدا غير منفصلة عن صيغة وجودنا في مجتمع. تشترك جميعا في كونها تلقي بنا خارج العالم المحدّد جيّدا لمجموعة وطنية حيث التاريخ والتجانس النسبي في داخل حدودها الخاصة هما الضامنان للاستقرار والهدوء. وكأنّ شيئا أصابه الخلل، كلّ منّا يسعى بطريقته لإدراكه مُرجِعًا هذه الوضعية سواء إلى حادث (11 سبتمبر)، أو إلى نظام سببيّة لا نسيطر عليه (الارتفاع الحراريّ للمناخ).

أصبح هذا الإدراك لعجز يمثّل خلفيّة التصرّف السياسيّ. كلّ شيء يحصل وكأنّ القدرة على المبادرة الْمُوَاطَنِيَّة مرّت بتأكيد متجدّد مهما كانت درجة وضوحه بمسلّمة العجز هذه المرتبطة بالوعي بإعادة النظر الجذرية في شروط انتمائنا. هذه الحالة تُومِي في المقابل باهتمام جماعيّ أكثر تفشّ له صلة أقلّ بالــ تعايش convivance (إذا ما سُمِحَ لي بهذه اللفظة الجديدة) منه

بالـ عـيش survivance. أدرجـتُ عـن قصـد هـذين المفهـومين - التعـايش والعيش- المشتقّين بهدف توضيح من وجهة نظـر الأنثروبولوجيـا السياسـية ملمحا جوهريا للعولمة.

يناسب عالم الـ تعايش في الواقع عرفا سياسيّا مُعْتَنَى بـه في إطـار الدولـة الوطنية وهو متمحور قبل كـلّ شيء حـول الانسـجام التزامنـيّ بـين كائنـات تتحرّك في عالم للمدينة مُوحٍ بالأمان أو، عـلى الأقـلّ، يوجّـه أفعـالهم بمراعـاة هذا الأفق، مع أنهم يعانون من التمزّق بفعل صراعات لا تنتهـي. لا يتطلّـب آلْـ تعايش فكرة عالم سلميّ؛ فتح المجال لنظريات سياسية شـديدة التنـاقض، بعضها يركّز على دورالعنف وعلاقات الهيمنة باعتبارها ظابطة للـ عيش معا، البعض الآخر يؤسّس الوحدة السياسية على تحديد عدوّ مشترك.

من المؤكّد، توجد رؤية أكثر لطفا للتعايش، وهي التـي نماهـا هابرمـاس Habermas في نظريته عن التصرّف التواصليّ، الذي يسند دورا من الدرجة الأولى للطرق الحجاجيّـة، وسـائل أساسـيّة، حسـب هـذا الفيلسـوف، لحـلّ الصراعات. لكن من الممكن أيضا الاتفاق مع هوبس Hobbes، الذي حسبه المجتمع السياسي ينتج مباشرة عن الغريزة الهدّامة التي يتّصف بهـا الكـائن البشري والتي تدفعه لأن يسلك مثل ذئب اتجاه أمثاله. ما يهمّنـا هنـا، هـو أنّ منظّري السياسة تحت نظرهم بعض حالات العالم التي تتطلّـب الوجـود الحقيقي أو الممكن لجماعات مستقرّة. يجعلوننا نفكّر في أنّ المنظـور الأول للأفراد هو الحفاظ على هذا النمط من الجماعة حيث الدولة الوطنية تمثّل الشكل الاندماجي الأكثر اكتمالا. يعني ذلك أننا بصدد تصرّف سياسيّ حيـث أنّ الـدافع الكـافي، كـما يقـول لايبنـز Leibniz، لـيس سـوى إنجـاز جماعـة مستقرّة.

في سياق العولمة وشبكة التبعيّات البينيّة التي تُدخلها، لم يعد التعايش يمثّل النظرة التي تأتي في المقام الأول للكائنات الاجتماعيّة، التي تعيّن لنفسها منذ الآن فصاعدا أولويّة أخرى. يمكن التساؤل إذا ما كانت النظريات التي نعود إليها عادة فعلا قد وضعت في حسابها مثل هذا التغيّر في المرحلة. ليس من باب الصدفة أن نرى انبثاق خطابات جديدة التي تنظر بجدّيّة للسلبية الملصقة بالعولمة والتهديدات التي تمثّلها بنفس القدر على الطبيعة وعلى المجتمع. من وجهة نظر أنثروبولوجيثة، هذا يؤدّي إلى التساؤل من جديد حول حصافة بعض الرُّؤى المتجذّرة التي وجهت حتى الآن التحليلات والنظريات المتعلقة بالسياسة في المجتمع المعاصر. اليوم في هذه الأثناء، لابدّ طبعا من توضيح أنّ: الوعي بالخطورة واللا أمن ليس فقط مُعْطًى ظَاهِرَاتِيًّا. فهو يدرج عدّة انشغالات أوسع كثيرا والتي تعيد شيئا فشيئا تشكيل علاقة الفرد بالسياسة، باعتبارها فعلا جماعيّا. هذا يعني بأنه، عند الاهتمام باللعبة المعقّدة لتراتبيّة السلطات، لن تكون هناك إمكانية تجاهل تأثير التمثيلات العفويّة، بل أيضا صيغ الخبرة المتناهية التي تعيد صياغة إشكالية هذا الفعل في مصطلحات التوقع والاحتياط.

إنّه السبب الذي من أجله يصبح مفهوم العيش survivance حلقة مفهومية ضروريّة. يمكنه مساعدتنا على التفكير في سياق تاريخي-سياسيّ موسوم بسقوط الصخرة التي شكلت بالنسبة للمجتمعات الغربية القوّة العظيمة لدولة وطنية وحامية. يجب ألاّ تتملّكنا الدهش عندما يتأثر الأفراد ولو بصفة مباشرة بضياع اَلْمَعَالِم الذي يترتّب عن مثل هذا السقوط: من جانب العلاقات الاجتماعيّة، تُصاب الصلة الجمعيّة بالوهن، فتُشَكَّلُ في إطار مؤسساتيّ حيث تُلاحَظ الفجوات بصفة متزايدة؛ في الجانب الترابي،

حدود كانت حتى وقت قريب لازمة للتفكير والعيش كجماعة تعرضت للانمحاء لتفتح المجال واسعا لعالم على قدر شساعته يبدو مُشَوَّشًا. مهما كانت السلطات الفعلية، سيطرت على الدولة، إلى حدّ كبير، شبكة من المعتقدات، فوجدت نفسها تحيا شروطا أحيانا حرجة، فبرز البديل الديني، حيث حصل استثمار رمزيّ على جانب كبير من الأهمّية[78]. لم تبق الدولة مُجَسِّدَةً فقط لسلطة دَعْمٍ، لكنها أصبحت أيضا ضمانا بخصوص المستقبل.

ما اختفى في نهاية القرن العشرين، هو هذه «القدرة على السيطرة على المستقبل» التي ميّزت انتصار الدولة الاجتماعيّة خلال سنوات النموّ الاقتصادي التي تلت الحرب العالمية الثانية، والتي ارتبطت بالأمل في التقدّم الاجتماعيّ[79]. في الصورة الجديدة، ما يتلاشى، هو بالضبط هذه الموقف الضامن لإمكانية انسجام بين حياتي الحاضِرة ومستقبلي. المشكل لا يتمثّل في تسيير المدينة، لأنّه بخصوص هذا الأمر تستمرّ الدولة في أن تقوم بالدور. نفس الأمر، بخصوص ما يتعلّق بالشرطة[80] ليس هناك ما يُثار. بعبارات أخرى، مسألة التعايش ليست هنا لازمة وتجد النظرية السياسية نفسها في موضع اتّهام في مواجهة مساءلة موجّهة قبل كلّ شيء نحو علاقة المحكومين بالمستقبل. هاهو إذن ما يطرح فعلا مسألة العيش، لأنّه منذ اليوم استقرّ في الأذهان عنصر شكّ دخل في توتّر مع الأمل، الذي خلقته الطُّرُوحات العلمية والتقنية، بأنّه في الإمكان العيش أحسن ولمدّة أطول.

فالمستقبل باعتباره تساؤلا دائما ولازما في وضعيّة حيث عوامل الشكّ تتضاعف: هذا المنظور يشكّل علاقتنا بالسياسة. أستعمل عن قصد مفهوم العيش، في مقابل فكرة البقاء التي تناسب البنية الأولية الموصوفة من قِبَلِ إلياس كانيطّي. بالنسبة لهذا الأخير، البقاء مرتبط بالقوّة. الباقي يشعر بأنّه

أكثر قوّة من الجثث اَلْمُكَدَّسَة حواليه. فهو يُلقي بنظرة رِضَى إلى الوراء على الأخطار التي نجا منها. على العكس من ذلك، العيش مقرون بالمستقبل ويتميّز باعتباره قفزة نحو المستقبل. هنا، كلّ شيء يحيل إلى الهشاشة، إلى عدم الثقة في آتٍ ليس له مستقبل. بفعل ما أحدثه التقدّم من أضرار، تحت طائلة غياب الأمن وأوجهه المتعدّدة، تحوّل الآتي إلى تهديد. كيف يمكن تجنّب الشكّ؟ هكذا يستقرّ الإدراك الشائع بأنّه ليس هناك هيأة بإمكانها حقّا السيطرة على هذا النوع من الظلّ المحمول الذي يثقل الحاضر.

السياسة - اَلْمُعَوْلَمَة ومسألة البقاء

المكانة التي تحتلها اليوم مؤسسات مجاوزة للأوطان مثل منظمة التجارة العالمية، منظّمة الأمم المتحدة وصندوق النقد الدوليّ لا تعود فقط إلى وظيفيّتها في النسق اَلْمُعَوْلَم. نشهد في الحقيقة إعادة تشكيل للسياسة من جديد والتي، حتى وإن لم تتطلّب إخمادا لجذوة الدولة-الوطن _عالم بدون سيادة_، فإنّها أصبحت غير متوافقة مع ترتيبات سلطويّة مركّزة بصفةحصرية على الحدود الترابيّة. لهذا فإنّ الخطابات اَلْمُرَكَّزَة تقليديّا على الجدليّة بين الحكم والمجتمع تتمحور حول تغيير السلَّم (أين يقع الحكم؟ ما هو الفضاء السياسي المناسب؟ الخ.)، بحثًا عن عودة مستحيلة للنظام، عن انسجام مفقود حيث يتمكّن الاجتماعي من السيطرة على هذا الحكم سيطرة تُصبح شيئافشيئا أكثر بُعْدًا وغموضا، ما سوف يسمح بتدارك اللّاتوازنات واَلْمَظَالِم. هذه الإعدادات النظرية والسياسيّة تشترك جميعا في كونها تخضع لمنطق التعايش، بينما الممارسات التي تهمّنا تجري في أفق العيش. إذا ما عدنا إلى التمييز الذي قام به ميشال فوكوMichel Foucault، نجد أنّ هذه الممارسات تحيل إلى البعد «الرعويّ» للحكم وتتوجّه أقلّ إلى «المحكومين

المدنيّين» منها إلى «أفراد أحياء». إذا ما أمكن الحديث عن حكوميّة مُعَوْلَمَة بخصوص هذه الكوكبة من المؤسّسات والمنظمات المجاوزة للأوطان، ليس في اتجاه إعادة ترتيب ضمنيّ، مثل حكم سيتطابق مع سلطات موجودة. هذا المنظور للأشياء يستند إلى إشكاليّة تعايش. تصنع هذه الإشكاليّة من الأمبراطوريّة الإنجاز الأخير للحاكمية اَلْمُعَوْلَمَة. تُعِدُّ نمطا من البناء النظريّ يستند على نفس نموذج دولة الفلاسفة، الشكل الموجّه إلى تنظيم حياة إلى مجموع المحكومين من المواطنين. لأنّه، في مجتمعات حيث التهديد يمثّل بعدا مندرجا في الحاضر، بعبارة أخرى يكون أساسيّا تظهر منذ الآن فصاعدا مسائل الحياة والبقاء. بحيث أن أفكار التوازن والتراتب، العدالة والحقّ لا تأخذ معناها إلا من خلال منظور المخاطر والحذر.

ليس من باب الصدفة إذا ما كانت موضوعة الدوام قد أصبحت منذ اليوم فصاعدا تعقَّد بصفة عميقة الخطاب الذي يتناول المظالمَ ويكون حول العلاقات بين الحكم والمجتمع. هكذا، في عرضه للاّتوازن المخيف بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة، يكتب الرئيس البرازيلي: «على التضامن مع الحياة أن ينتصر دوما على آليات الموت. فالديون لابدّ أن تُسَدَّد، لكن يجب ألاّ يعني التسديد إخماد أنفاس المستدين. إنّ الذين يملكون فائض الثروة النقدية عليهم أن يضعوا في الحسبان الضرر الاجتماعيّ الذي يصيب ثلاثة أرباع البشريّة[81].» من هو المستدين وممّن؟ الفقير الذي أعاره الغنيّ، لكن من هو الذي يغرق كلّ يوم أكثر؟ الغني الذي يفرض قانونه على العالَم ويستفيد من المظالم؟ في إثارته مرّة أخرى مسألة الضرر الاجتماعي، لا يفعل الزعيم البرازيلي سوى تحريك السكين في الجرح. فهو يستدعي إلى الأذهان ضرورة إعادة التوازن، إعادة تنظيم المجتمع، يحيل بوضوح إلى الحياة («على التضامن مع الحياة»)، وعلى الموت (ضرورة تجاوز «آليات الموت»).

هذه العبارات، بعيدا عن كونها مسكِّنة، تحتاج إلى أن ننتبه إليها كليّـة. تحيل بالضبط إلى مسألة العيش، التي باسمها يرى هو نفسُـه عـدم إمكـان التمسّك بالفروقات التقليدية، واستبعاد نفسه من نـدوة دافـوس لأنّـه مـن بين الوجوه الهامة لبورتوآليغري. رمزيـا، عبـارات الخطـاب والموقـف الـذي توحي به، تدفع بنـا نحـو إشـكاليّة متعـدّدة الأبعـاد - يقـول الـبعض نحـو إشكاليّة مزدوجة- مادام الرئيس البرازيلي يقبل بوضوح أنّ فرضيّة الرغبة في «التضامن مع الحياة» تتطلب حضورا متزايدا في الميادين الجديدة للسياسة المجاوزة للأوطان.

على خلاف بسط العناية عـلى الحـيّ والمـدنيّ التـي سـادت في حكوميـة الدولة الإلهية، أوصل الفصل بيـنهما في السـياق التـاريخي الـذي نحيـاه إلى انبثاق مسألة العيش وإعادة توظيفها في فضاء سياسي، وهـو إن كـان يعيـد تقسيم المجـال التقليـدي للـ«علاقـات الدوليـة»، يتعـدّاه مـن كـل جانـب. تضاعف هذا الفضاء مسـتبطِنًا نوعـا مـا القلـق الأنثروبولـوجي في مواجهـة التهديد من كلّ نوع، من الإرهاب إلى التهديدات الإيكولوجية التي تتعـرض لها الكرة الأرضية، مع أنّ شكل الدولة-الوطن لم تكن في مسـتوى الاسـتجابة المرضية عـلى مسـألة حقـوق الإنسـان. في محاورتـه لهابرمـاس Habermas بخصوص الإرهاب وحادث 11سبتمبر، قارن جاك درّيدا Jacques Derrida الطريقـة التـي تنبثـق بهـا المـوت والهـدم مـن داخـل المجتمـع بسـيرورة تحصينيّة-ذاتيّة. فالضرر لا يأتي من الخارج، ليس نتاج عدوى: فالحيّ نفسـه يسعى إل هدم حماياته الذاتية.

بالنسـبة للفيلسـوف، مـا يميّـز إدراك حـادث 11سـبتمبر بـالرجوع إلى الخلف، كونه لم يُعَشْ فقط كاعتداء، عنيـف حقّـا، لكنّـه مضى، لكنـه أيضـا

يفتح المجال لمستقبل يُفْتَرَضُ أن يكون أكثر تهديدا. «يتعلّق الأمر بصدمة وبالتالي بحدث زمنيّته لا تعلّق لا بالحاضر الراهن ولا بالحاضر الذي مضى، لكن بما سيقع في المستقبل[82].» ما استقرّ في الأذهان، هو الرهبة من الأسوأ - من اعتداء جرثومي، ولعله ذرّي. «تنتج الصدمة من المستقبل، عن التهديد بالأسوإ القادم بالأحرى أكثر منها عن اعتداء مضى و"انتهى"[83].» في هذا السياق، يؤكّد درّيدا الدور الذي تقلّدته المؤسسات الدولية، «مهما كانت نقائصها»، فيشير منظور «صورة جديدة، ليست بالضرورة للدولة، للسيادة الكونية». بخصوص ما وصفه هو نفسه بـ«المثالي»، يتساءل الفيلسوف إذا لم يكن من المناسب وصف بـ«الآلهة المقبلين» هذا «الشكل الأخير للسيادة الذي يوفّق بين العدالة المطلقة والحقّ المطلق». ويشير بخصوص هذا الموضوع إلى «المسيحانية messianicité دون مسيحيّة messianisme[84]».

عندما أشرك درّيدا فكرة فضاء قانوني-سياسي عالميّ مع «ما سيأتي» حيث تحقيقه يعود إلى «إمكانية هذا الشيء المستحيل»، لا يتعلق الأمر هنا بمحاذير لفظية. يجب أن نقرأ فيها بالأحرى إرادة توضيح الصعوبة الخالحكمارقة للعادة كي لا يتم تسطيح البعد الجديد للسياسة-المعولمة بالارتباط برؤية مؤسساتيّة خالصة. تقذف بنا السياسة-المعولمة نحو نظام استباق وتحمل علامة النقص. لا يمكنها أن تنحصر في حدود علاقات القوّة ولا تُدرَكُ على أنّها شكلٌ فوق الدولة. تنبني إلى درجة ما إلى جانب عالَم التقسيمات الترابيّة، دون أن تفرض نفسها على الدول وعلى الوضعيّات التقليديّة للسيادة كحكم قائم. بين الدولة-الوطن والسياسة-المعولمَة، هناك نفس القطبيّة الموجودة بين نظام التعايش ونظام العيش. اليوم، السياسة

المُعَوْلَمَة هي بصفة واسعة في تبعيّة لاستراتيجيات الدول-الوطنيّة. لكن، كما يبيّن تأثير المبادرات التي لها ملمح يتعلق باقتصاد البقاء،تفرض نظامَها الخاصّ وتضع تحت الضغط سلطات لا تتحكّم فيها جيّدا. تصيب السياسة-المعولمة السيادة بالعدوى؛ بهذا يمكن تفسير الطريقة التي تفرض بها نفسها تيمات تتكفّل بها المنظّمات غير الحكوميّة.

على صعيد الممارسات الملموسة، إعادة التوجيه هذه لأهداف العمل الجماعي، المتكفّل به من قبل السياسة-المعولمة، تعبّر عن نفسها بعدد من التحوّلات في استخدام تقنيات الحكم. تُلاحَظُ تعدّديّة في الفواعل الذين يتدخّلون في فضاء ترابطات في حيّزها يُسْهِمُ تغيير السلّم في إعادة تشكيل صياغة المشاكل وطرق المداولة وكذلك اتخاذ القرار في نفس الوقت. فـ«التصرّف في عالم غير مضمون[85]» يتطلّب بالذات إعادة تشكيل علاقات بين السياسة والخبرة وأخذ في الاعتبار معايير تفلت من عمل الدولة. حالة التجنّد بخصوص المناخ دالة بالنسبة لهذا الأمر. يمكن بالخصوص توضيح كيف أن إقامة نماذج لتغيير المناخ لعبت دورا فعّالا في سيرورة المفاوضات التي أوصلت إلى التحوّل الذي مثّلته قمّة الأرض في ريوRio. في نفس الوقت، كانت عامل شقاق بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب: انتقد ممثّلو هذه الأخيرة نموذجا مُعَوْلَمًا، والذي حسبها، ظلّ يتجاهل الخلافات لصالح الأولى، واضعا على نفس الصعيد عمليات انبعاث الغاز الحراري الصادر عن الشمال والجنوب معا. مع أنّه، من وجهة نظرها، في حالة، تعلّق الأمر فيها بانبعاثاتٍ «تَرَفِيَّةٍ»، وفي حالة الانبعاثات الأخرى تعلّق الأمرُ بِالْقُوتِ[86]. فالتسوية بين الشمال والجنوب في توجيه نفس النقد هو تجاهل للتفاوتات.

هذا النقاش حول حياديّة النماذج يسجّل جيّدا إلى أي حدّ أنّ التنمية المستدامة، وبالخصوص بالنظر إلى مسألة المناخ، مثل أغلب الرهانات المرتبطة بسياسة العيش، تفتح مجالا للنزاع الذي بقدر ما يتميّز بتنوّع المتدخّلين (ممثلين للدول والمنظمات الدولية، خبراء، تكتلات اقتصادية، المنظّمات غير الحكوميّة ONG)، بقدر ما يتميز بدخول خطاب عالِم في قلب الحلبة السياسية. السياسة - المُعَوْلَمة ليست فقط فضاء حيث يتمّ تبادل حيثيات معيّنة، يتمّ فيها أيضا التفاوض حول توجيهات سوف تفرض نفسها تدريجيّا على المستوى المحلّي والوطني. لهذا النشاط تأثير مباشر على رزنامة الحكّام. تنتج أيضا أدوات جديدة، «شبكات مفهوميّة[88]» تسمح بإعادة صياغة توجيهات الحكوماتيّة من خارج الحدود الوطنيّة.

هكذا وضّح أنيليس ريلس Annelise Riles جيّدا كيف، في ميدان مثل حقوق الإنسان، تمّ خلق منطق معياريّ جديد، من خارج البيروقراطيّات الوطنيّة، في المنظّمات الدوليّة لكي تفرض نفسها فيما بعد على حكومات الدول[89]. في مقارنتهما بين برنامجين اجتماعيين وضعا وبينهما فارق عشرة سنوات، يوضّح كل من أخيل غوبطا Akhil Gupta وآرادانا شارما Aradhana Sharma إلى أيّ درجة تتلقّى الممارسات اليوم تأثير الخطابات والمعايير الإيديولوجية المنقولة من قِبَلِ البنك الدولي وصندوق النقد الدولي وتنتهي بإعادة النظر في ما هو واقع[90]. في البرنامج الأكثر معاصرة لنا، هناك إلحاح على أهمّية مشاركة السكّان. تمثّل اَلْوِصَايَة empowerment مفهوما جوهريّا. على العاملين أن يتكفّلوا بأنفسهم، أن يتحمّلوا المسؤوليّة، أن يصبحوا فاعلين اجتماعيين بالكامل. عكس أعراف الدولة الإلهيّة تفرض مقاربة ليبيرالية جديدة نفسها تمنح الأفضلية للفرد وتكون منسجمة مع

متطلبـات سياسـات الترشـيد البنـائي والتـي تسـتدعي بـدورها تحمّـلَ «المسؤوليّة» (من قِبَـلِ الـدول الناميـة). هـذه العـدوى في الأفكـار[91] دالّـة وتُقَدِّرُ الأهمّيّة التي أصبحت اليوم لتنمية إثنوغرافيا للعالم السياسي المُجاوِز للأوطان[92]، والتفكير في خصوصيّة السياسة-اَلْمُعَوْلَمَة، ليس في نموذج لدولة ذات مرتبة عليا، لكن كَحَاثَّـةٍ عـلى ضـوابِط، عـلى المفـاهيم اَلْعَرْضِـيَّة، عـلى معايير نقاش، على مصطلحات تفـاوض تنـتشر في الكيـان كلّـه للمجتمعـات وتَقْدَحُ في الأذهان التي تحكمها.

لا تتحدّد السياسة - اَلْمُعَوْلَمَة في مجموعة من هيئـات التفـاوض وأخـذ القـرار. هـي أيضـا المسرح الـذي تتجسّـد فيـه قـوّة جمعيّـة، مكوّنـة مـن التوتّرات، بالأحرى المواجهات، المُجَنِّدَة لأطراف نابعة من خليط من الفئات. هذه التجنيدات لها مضامين متنوّعة جدّا مادامت يمكنها أيضا أن تعبّر عـن العنف وعن الصراع الذي يوفّر مادّة لنوع من الإجماع البشري: مـن ناحيـة، الاحتجاجات الكبرى العالميّة المتناوبة في مواجهة قِمَمِ البلـدان الغنيّـة؛ مـن ناحية أخـرى، الحركـات المتعاطفـة، تـدفّق الهبـات والتطـوّع عنـد حـدوث الكوارث الكبرى التي تصيب كوكبنا.

يجب عدم احتقار هذا البعد المذهِل للعولمة. فلأنّنا إلى حـدّ مـا أسرعنـا كثيرا في فكّ السحر عن العالم مرادف الحداثة، أصبح الأنثروبولوجيُّ في وضع مريح لكي يعيد ترميم الحمولة الرمزية لهذه المشاعر الكـبرى الكونيـة التـي تثيرها الكوارث الطبيعية والمآسي البشرية: فَسَعَةُ ردّ الفعـل التـي لوحظـت إثر تسونامي تعكس القلق العميق الذي له صلة ببقـاء النـوع. هنـا، يعـود المقدَّس من جديد ويظهر في السلوكات الخيريّة والنزوع للعطاء.

لا يكفي تفسير سعة ردّ الفعل الخيريّ باعتباره ظاهرة عرضيّة، ردّ فعل قابل للتفسير إجمالا بعناصر سياقيّة. لا بدّ من أن يُنظر لمسألة البقاء بجدّيّة، للطريقة التي تُفْرَضُ بها منذ اليوم فصاعدا كرهان مواطنة، بصفة مُعَوْلَمَة أكثر منها محلّيّة. ليقم القلق الأنثروبولوجي المبأّر على البقاء ليس فقط بإعادة صياغة تمثيلنا للعالم، لكن أيضا لطرق الفعل السياسي، مغيّرا في الأولويات، مثيرا لنقاشات جديدة وأنماطا من المبادرات غير المسبوقة، هاهو إذن ما يمكن أن يكون موضوعا للتفكير بالنسبة للذين هم اليوم يتساءلون عن مستقبل العلاقات بين الفرد والجماعة، و، أبعد من ذلك، عن السياسة والمقدّس.

هذا التحقيق الملموس للسياسة - المُعَوْلَمَة على الصعيد العاطفي يأخذ أحيانا مظهر مشهد رديء، خليط غريب يعود إلى اتّصال مُمَثِّلِين قَدِمُوا من مسارح مختلفة. مثل هذه المقابلة التي تجمع، على مصطبة مُجَمَّع دافوس Davos forum، الرئيس لولا Lula الذي وصل لِلتَّوِّ من بورطو أليغرو Porto Alegre، مستشار المالية غوردن براون Gordon Brown، الرئيس الطانزاني بن جامين مكابا Benjamin Mkapa وبيل غاطيس Bill Gates، الرجل الأكثر ثراء في العالم. ها هم جميعا يشتركون في تنشيط إحدى الدورات البارزة اَلْمُخَصَّصَة للفقر في العالم. قاموا متتابعين، يشرحون كم ينقص من النقود للقضاء على الفقر في إفريقيا، على الأمراض، مثل الكساح، تقتل كلّ يوم آلاف الأطفال، يشتكون من عدم الكفاية في مساعدة التنمية، في غياب إرادة سياسية حقيقيّة. كان الجمهور المتكوّن من مشاهير الاقتصاديين الدوليين يستمع بأدب، لمّا فجأة توجّهت الممثّلة شارون ستون Sharon Stone للقاعة بسؤال، داعية المشاركين أن يقدّموا هبات من أجل هذه القضيّة. في لحظات قليلة حصلت على مليون دولار[93].

من خلال أداءات تنطلق من هذه الاستعراضات الخيريّة إلى التظاهرات الجماهيرية الكبرى، التي تستدعي بدورها مواجهة أصوات الأقوياء والفقراء تتيح السياسة-اَلْمُعَوْلَمَة تَلَمُّسَ هشاشةَ العالَم موحية بحلول ممكنة، مبادرات تسمح بإصلاح الآثار الكاريثيّة المتولِّدة عن إعادة إنتاج ما يشبهها في مجتمعاتنا.

ليس من باب الصدفة إن كان بعد المُقَدَّسِ حاضِرًا، إلى درجة أنه في الإمكان مقارنة التجنيدات التي تُحْدِثُها الكوارث الكبرى بطقوسيات تكفيريّة حقيقيّة. في تَشَبُّعِهَا بعدم الثقة في المستقبل، لا تَسْتَحْوِذُ السياسة-اَلْمُعَوْلَمَة فقط على اَلْعِلْمِ والخبرة، حتّى وإن كانت هاتان الأخيرتان هما بصفة متزايدة طرفا معنيّا في المجالات التي تُعالج فيها التنمية اَلْمُسْتَدَامَة ووسائل التغلّب على الفقر. يكون الأمل والإيمان حاضرين بقوّة في المشاعر التي تستثيرها. في إشراكه لفكرة إِلَاهٍ في مستقبل الديمقراطيّة الموسوم بتجاوز سيادة الدولة الوطنيّة، يردّد درّيداDerrida ، بطريقته، هذه الإحراجات التي ينتجها الفضاء السياسي اَلْمُعَوْلَم. مع أنّه، في إشكالية التعايش، يجد فكُّ الارتباط بين الديني والسياسيّ جوهرَه في المثال اللائكيّ المتعلّق بالفصل بين الكنيسة والدولة، الذي يدّعي فصل عالم المعتقد وتسيير المدينة، في أُفُقِ العيش، يصبح هذا النمط من الانغلاق إشكاليّا. يظهر التنازع على النفوذ بين المقدّس والدنيويّ أيضا بصفة أكثر وضوحا في الاحتفاليّات الوسائطيّة منه في الخطابات حول العالميّة. فأتباع فكرة السياسة الكونيّة أوالعالميّة المناوِبة لا ينفكّون، كما لوحِظ، يبشّرون بالجنّة على الأرض أو صورة القدّيس فرنسوا داسيزFrançois d'Assise.

النظر بجدّيّة تعقيد السياسة-اَلْمُعَوْلَمَة، طابعها المتعدّد الأبعاد، تعدّدية المسارح التي تُستخدم فيها، ذلك هو التحدّي الـذي ينتظـر الأنثروبولوجيـا. بيّنت في السابق كفاءتها على مراعاة التجلّيات حيث تنظيم السلطات يجب أن يكون مُمَفْهَمًا خلافا للرجوع إلى الدولة. اليوم، يتعلّـق الأمـر بـالتفكير في نتائج العولمة، ليس فقـط في حـدود التحـولات المؤسّسـاتيّة، لكـن بالسـعي بإدراك أحسن لإعادة صياغة الممارسات والتمثيلات في أفق العيش.

من أجل ذلك، وبصفة نهائيّة، تمثّل الإثنوغرافيا صيغة بحث ثمينة تسمح بمراعاة أحسن لهذا النظام الجديـد مـن الفعـل الـذي يُمَـارَسُ في أمـاكن وفي أشكال حيـث لابـدّ مـن تقـصٍّ يتطلّـب عمـلا مزدوجـا مفهوميّـا وإمبيرقيّـا. فبالقيام بهذا التقصّي للشـبكات، للسـلطات وللسـلطات-المُضـادّة المجـاوزة للأوطـان، يفـتح الأنثروبولوجيـون ورشـات جديـدة ويسـاهمون بـذلك في توضيح الرهانات، النتائج والتأثير السياسيّ للعولمة.

الفصل الرابع

عُنْفٌ فِي اَلْعَوْلَمَة

من النتائج الأكثر بروزا للعولمة تلك المتعلّقة بازدياد خطورة التفاوتات. فالثروة العالميّة ازدادت، بينما التفاوتات تعمّقت. اليوم 2% من سكان المعمورة الراشدين الأكثر ثراء يمركزون نصف الثروة من المعدّات في العالم، بينما نصف السكان في العالم لا يتوفّرون سوى على 1%. في هذا السياق، يبلغ الفقر مستوى مرتفع جدّا: 20% من سكان العالم يعيشون بأقلّ من دولار واحد في اليوم وما يقارب نصف البشرية يعيشون بأقلّ من دولارين. بالرجوع إلى الرقم المُقَدَّم أثناء انعقاد قمّة جوهانسبورغ سنة 2002، اتّضح أنّ ثلث سكّان العالم يعيشون في الفقر وحوالي مليار من البشر لا يجدون ما يسدّ أودهم. حسب برنامج الولايات المتحدة للتنمية (ب و م ت PNUD)، «مابين 5% الأكثر ثراء و5% الأكثر فقرا في المعمورة، يبلغ الفارق في المداخيل اليوم 74 لواحد مقابل 30 لواحد سنة 1960[1]». تظلّ مجتمعات كاملة بعيدا عن ديناميّات العولمة، دون ارتباط، أو بالأحرى مهمّشة، تعيش في ظلّ تعسّف السلطات التي هي منحرفة أكثر منها مُتَسَلِّطَة. فالعلاقات بين الشمال والجنوب واقعة تحت مؤشّر هذا الفارق الذي يتجه نحو التضخّم: متوسط الدخل في سويسرا يعادل 400 مرّة مثيله في راوندا، موزمبيق وإثيوبيا. ما لا تقوله هذه الأرقام، هو أنّ البلدان الأكثر عرضة للبؤس الاقتصادي هم أيضا بصفة مباشرة المعنيّين أكثر بالعنف: حروب، مجازر، بدون الحديث عن الأشكال اليومية لفقدان الأمن في عدد من البلدان التي فقدت احتكار العنف الذي هو سبب وجودها.

العنف، موضوع أنثروبولوجيّ

بالنسبة لهذا العنف، الأنثروبولوجيون هم المؤهَّلون أكثر من غيرهم لملاحظة حقيقته في الميدان. لم يكن من باب الصدفة وجود العديد من الأعمال التي تعطي مكانة هامة لهذه المسألة، وكأنّ العناية بالملامح الثقافية، التقاليد، طول المدّة خلّفت موقعها لانجذاب جديد نحو الخصومات، الوضعيات الملحّة، عدم الشرعيّة. لقد تمّ استبدالُ التفكير المهيمن لمدّة طويلة حول البعيد والغريب باعتباره حاملا لثقافة وحضارة برؤية متشائمة لإثنوغرافيا تُوغِلُ في قلب الظُّلُمَات.

تَعَارُضٌ مثل ذاك يمكن أن يَبْدُوَ مُجْمَلاً. من ناحية، اهتمّ الأنثروبولوجيّون منذ عهد قديم بموضوعات الحرب والعنف؛ من ناحية أخرى، اليوم أيضا، مؤسسات ثقافيّة مثل القرابة، الرمزيّ، الأساطير والأديان تمثّلُ موضوعا لأعمال مُعَمَّقَة. لكن لابدّ من الاعتراف بوضوح بأنه هناك ابتعادٌ عن النظرةذلك بدون نتيجة. التي تكون في نفس الوقت مُحمَّلَةً بالحنين والإعجاب والتي نظر من خلالها أسلافُنا إلى هذه العوالم التي كانت تزخر بـ«غابات من الرموز» غنيّة وكثيفة[2]. هكذا، فإنّ العناية بتجربة فرد تكون حياته تحوّلت دون رجعة بفعل تجربة التعسّف والعنف، هاربا في الطرقات، مقبلا على تضخيم مخيّمات اللاجئين، محاولا بجميع الوسائل بلوغ مناطق أكثر أمنا، لكنه يلقى الرفض من بلدان تحاول بجميع الوسائل أن تحمي نفسها ضدّ ما يحدّده قادتُها باعتباره «بؤس العالم»، لن تكون بدون نتيجة.

في البداية، يُلاحَظُ بروز أنثروبولوجيا حيث مسألة المعاناة والموت توصل إلى عدم مركزة تفكيرٍ ظلّ لوقت طويل متمحورا حول الثنائي: طبيعة/ثقافة وموسوم بالتوافقات المطمئِنة من قِبَلِ البنويّة، التي قدّمت

الثقافـة باعتبارهـا المقـدُرة البشريّـة المُتجـاوِزة لإجبـارات الطبيعـة مُنْشِـئَةً مؤسسات وقواعد قابلة لضمان بقاء المجتمـع. بعكـس هـذا المفهـوم الـذي يجعل من التبادل الضابط الأقوى لمستقبل بشريّ يبحث عن الانسجام، يُعَدُّ جورج باطاي[3] Georges Bataile من القلائل الذين أشاروا إلى الممارسـات الهدّامة، وبالأحرى ذاتيّة الهدم، معتبرا الغلوَّ في أشكاله اَلْأَكْثَرَ تَطَرُّفًا خاصـيّة للمجتمعات البشريّة. حيـث اعتنـى بممارسـات مثـل البـوتلاتش potlatch، الذي يموقعه في أفق الموت. ليس من باب الصـدفة أن يحيـل أنثروبولوجيّـو العنف بصراحة إلى باطاي للتفكير في وضعيّات قصوى، مع أنّ هذا الأخير لم يقدّم نفسه أبدا باعتباره مختصّا في هذا المجال. لكـن علينـا ألا نـنسى بأنّـه أعدّ عمله وطوّر تجربة معهد السوسيولوجيا[4] في سياق أوروبيّ حيـث كـان الأسوأ فارضا نفسه على الراهن.

في درجة ثانية، كان للأنثروبولوجيا على الـدوام نـزوع للعنايـة بالهـامش أكثر من عنايتها بالمركز. مُسَلِّطَةً الضوء على مجتمعـات، انـدمجت في دول-أوطان، لا تشارك في الحكومة وفي اتخـاذ القـرار، هـي قـادرة عـلى معالجـة الوقـائع في ميـدان علاقـات حكـم مَسَّـتْهُ العولمـة. إنّـه هكـذا تمكّننـا مـن مساهمات هامّة إثنوغرافيّة حول منـاطق حيـث تحكُّم الدولـة يعـاني مـن الضـعف، وبالخصـوص هـو في وضـعيات تبعيّـة بالنسـبة للنظـام مـا بعـد الكولونيالي المفـروض مـن قِبَـلِ القـوى الاقتصـادية الدوليّـة، في إفريقيـا، في أمريكا اللاتينية وفي آسيا الجنوبية. في هذه الشروط، الحدود بـين العمـوميّ والخاصّ، بين الشرعيّ وغير الشرعيّ تتجه نحو الامّحاء.

اتّضح أنّ التفكير انطلاقا من الهوامش ضروريّ إذا ما كانت هناك رغبة في محاولة فهم ظواهر تمّ وضعها بتسرّع تحـت عنـاوين مـن مثـل «فسـاد» أو

«عنف». على الدوام تطرح نفسَها فكرةُ أنّ دور الدولة يتمثّل في تسيير السكان الذين ظلّوا على الهامش وتأمينهم، ليس فقط من وجهة نظر جغرافية أو بفعل انتمائهم العرقي، لكن أيضا لأنهم لم يستجيبوا لمعايير «الحداثة» الاقتصاديّة والسياسيّة. نُظِرَ إلى غيريّتهم كمظهر عتاقة والتي تدعّمت بمقاومة للحضارة. هذا يعني أنّه، بِادِّعَاءِ إدماج مختلف الهويّات التي تُنْتِجُ جميعا الوطن في تنوّعه، تتعامل الإدارات المركزيّة على الدوام بازدواجيّة بين المواطنين الشرعيّين والذين تمّ نَبْذُهُمْ بسبب محافظتهم وعدم قدرتهم المُفتَرَضة على الإندماج. في عالم ما بعد الكولونياليّة، إنتاج الهوامش ملازِمٌ للنشاط الحكوميّ.

هذا الأمر قابل للمراجعة في ميدان محدّد جيّدا: من المعروف أنّ تأثير الدولة يُقَاسُ بقدرتها على ضمان الأمن في حدود ترابيّة معيّنة وبإنتاجها لتمثيل متجانس للمجتمع الذي تَضْبِطُهُ، حيث المواطنون- الأفراد يظهرون وكأنهم يتمتّعون بنفس الحقوق ويقومون بواجبات متماثلة. يؤسّس هذا التجانس إمكانية إنتاج أدوات إحصائيّة تسمح بقياس السكان، بتحليل الحقائق الاقتصاديّة والاجتماعيّة، والقيام بتوقّعات سَتُوَجِّهُ السياسات العامّة. فضلا عن ذلك، أثر الشفافيّة الذي يطبع فعل الدولة يتميّز بتمكين كلّ مواطن من وثيقة تُسَجِّلُ فيها هُوِيَّتُهُ. امتلاك وثائق هُوِيَّة هو علامة على اندراج في الدولة-الوطن. والحال هذه، إذا ما وضعنا أنفسنا في موقع الهوامش، نَتبيّنُ أنّ السلطة الممارسة من قِبَلِ المركز تتميّز أيضا، سلبا، بقدرتها على إنتاج اَلْمُعَتَّم، فترفض منح هذه الوثائق لأعضاء بعض المجموعات، أو بإنكار صحّة الوثائق التي تقدّمها. بصفة أوسع، المسألة المطروحة تتمثّل في أنّ للعولمة، بعيدا عن تلخيصها في كونها فعالية إيجابيّة تتيح الانتقال المُعَمَّم

للأشـخاص وللسـلع، طريقـة تُنْـتِجُ بهـا أيضـا الإقصـاء بدرجـة كبـيرة فتُوَلِّـدُ مجموعة من اَلْمُهَجَّرِين الاقتصاديّين، اللاجئين الباحثين عـن منفـى، ذاهبـة، داخـل دول مـا بعـد الكولونياليّـة، حتّـى إلى احتجـاز المواطنـة عـن أفـراد وجماعات أهلية بفعل حتى هويتهم.

من أجل استخدام مقولات جيورجيـو آغـامبين[5] Giorgio Agamben، إنّهـا مقاربـة للهـامش أدرجـت في فضـاء سـياسي محكـوم بصـورة الإنسـان اَلْمُجَرَّد، أي الإنسان الذي لم تتبقّ له سوى الحياة العارية. في روما العتيقـة، الإنسان المجرّد، لا يمكن أن يُضَحَّى بـه، هـو خـارج القـانون، ومـن يقتلـه لا يّتابع على أنّه ارتكب جريمة. في رَدِّهِ إلى هـذه الحالـة مـن الحيـاة العاريـة، يجد الفرد نفسه مَقْصِيًّا من الجماعـة السياسـية وهـدفا لجميـع ممارسـات العنف. يوضّح آغامبين بأنّ إنتاجَ الحياة العارية مـرتبط بعمـلٍ تشريعـي في حدوده تَبْنِي السيادة دولة استثنائية تسـمح بِـرَدٍّ الكائنـات الاجتماعيّـة إلى محدِّداتها البيولوجيّة فقط. تبيّن التشريعات النازية ومراكـز التجميـع هـذه السيرورة التي توصِلُ إلى الإلغاء المنظّم لجماعات سكّانيّة بالكامل.

دون أن نـدفع بأنفسـنا هنـا إلى التعليـق حـول المقترحـات النظريـة لآغامبينAgamben ، لنحتفظ بالطابع الاقتراحي لهذه الأخـيرة مـن أجـل أن نضع في الحسبان الوضعيات التي تكون فيها الحدود بين الشرعيّ وغير الشرعيّ مختلطة إلى درجة يُـزَجُّ فيهـا بـالأفراد إلى منطقـة فقـدان الحـقّ حيث يكونـون في كـلّ لحظـة عُرْضَـةً لفقـد صـفتهم كأعضـاء في المدينـة. تتعقّد الأشياء على قدر ما يكون هؤلاء أنفسهم الذين ينزعون إلى تطبيق الإجراءات يقومون بلعبة مزدوجة، عندما يكونون جزءا مـن القـوى شـبه العسكرية أو الميليشيات. بإمكانهم أن يطالبوا الحكم المركزي الذي أسـاء

معملتهم بطريقة ما بكفاءات عسكرية، لكنهم يتصرّفون في نفس الوقت لحسابهم الخاصّ.

تجربة الأنثروبولوجيّة فيكتوريا صنفورد[6] Victoria Sanford في بارانكا Barranca، مدينــة مــن 200.000 نسـمة تقـع شـمال بوغوتـا Bogota، في كولومبيا Colombie، لها دلالتها. وهي تمرّ بالأحياء الفقيرة توقّفت سيّارة الأجرة التي تُقلّها في نقطة مراقبة checkpoint، قام العسكريّون النظاميّون الذين يراقبون المركز بإشهار راياتهم السوداء وبنادقهم، لم يكونوا واثقين جيّدا من أنفسهم، خاصّة لمّا يوجّهوا أسلحتهم نحو ركّاب السيارة ويقتربون من السائق وهم يستشعرون الخطر. عبارة «أَوْرَاقَكُمْ!» أصبحت مرادفة لـ«يمكنكم أن تفقدوا حياتكم من لحظة إلى أخرى».

في مناطق أخرى تتنازع عليها المتمرّدون وأشباه العسكر، تُلاحَظُ خصخصة للسلطات النظاميّة للدولة بين هذين الخصمين. يعزّز أشباه العسكر مراقبتهم بنقلهم السكان بصفة جماعيّة. مئات الآلاف من الأشخاص (أكثر من 300.000 في سنة 2000) يتعرّضون لمثل هذا المصير. لاحظ أحدهم قائلا: «لمّا يتمّ نقل شخص، يخامرُه الشعور بأنّه لم يبق كولومبيا، كمواطن له حقوق ومسؤوليّات»[7].

حالة الاستثناء أصبحت هي المعيار: هذا السقوط خارج فضاء العضوية nomos هو الوجه الآخر لوضعيّة حيث من المؤكّد أن يكون النقل أرحم من أن يصبح المرأ بكلّ بساطة ضحيّة لـ«عمليّات تطهير اجتماعي» في الوسط الحضْري، الذي مفروض فيه أن يضمن أحسن «أمانٍ للمواطن». في جميع الحالات، يندرج العنف في تمديد السيرورات التي تحفظ الانتماء على حساب الشرعيّة. تجربة مركز المراقبة كعتبة لعنف ممكن وصفها جيّدا

براديب جيغاناتان[8] Pradeep Jeganathan في سياق التوترات التـي تَسِـمُ الحيـاة اليوميّـة في سـيرالانكا Sri Lanka. فـالاقتراب مـن مركـز المراقبـة checkpoint يعني التوقّعات السلبيّة: مجرّد وجوده يفرض فكـرة الـدخول في قطاع مرتفع درجة الخطورة؛ أضف إلى ذلك، فإنّ فحص الأوراق يمكن أن يتسبّب في مشكل إذا ما حدث موقف غير سارّ، جواب أُسيء فهمه استدعى غضب العسكري. أيضا مهما كان المرء في وضـعية قانونيـة، لا يحـسّ براحـة حقيقيّة بعد انطلاقه من جديد في الطريق.

في السياقات التـي وصـفتها، مفهـوم الهـامش يبـدو هـو نفسـه غـير مؤكّد. هناك في الواقع ملاحظـة لهشاشـة حقيقيّـة يتعـرّض لهـا مفهـوم الحدّ الترابيّ الذي تمّ التأكيد إلى أيّ درجة يُشْرَكُ بسيادة الدولـة. دراجـة الاستراتيجيات الحدوديّة في بلد إفريقيّ تعرّض لأضراركبيرة جرّاء اختفـاء الأسواق التقليديّة يبيّن بوضوح فقدان احتكار الدولة بخصـوص المراقبـة والتدخّل المتلازمين للفاعلين الذين يتموضعون على حوافّ الشرعيّ وغير الشرعيّ. ليس من باب الصدفة أن تصبح المعالم غير مضمونة، في محيط حيث الضغوطات الدوليّة تعيد صياغة جهاز السلطة السياسيّة. انطلاقـا من الثمانينيّـات، تنفيـذ بـرامج الترشـيد البنـائيّ للبنـك العـالميّ، سـقوط أسـعار المـوادّ الأوّليّـة، تخفـيض الفرنـك CFA، سياسـات التقشّـف في الميزانيّة كان لها الأثر المباشر بخصوص التشغيل وأجـر العمـل. في حالـة تشاد، تسريح أكثر من 20.000 جنـدي دَفَعَهُـمْ إلى الالتحـاق بنشـاطات العصـابات حيـث انضـمّت إلـيهم فـرق مـن الجنـود الـذين لم يكونـوا يحصلون عـلى أجـور مناسـبة في البلـدان المحاذيـة (الكـامرون، النيجـر، نيجيريا، السودان، إفريقيا الوسـطى). يقيمـون في منـاطق حدوديّـة وفي

ضاحية بعض المدن مخيّمات ومخازن حيث يخزّنون غنيمتهم. لوحظ ظهور ظاهرة حامية المعابر[9] la garnison-entrepot، موضع جديد لجمع الثروة اَلْمُحَصَّلِ عليها من أعمال النهب والنهب المضادّ.

هذه النشاطات غير المشروعة ليست من عمل المهمّشين لإعلان القطيعة. هي مدعومة من قِبَلِ النخبة التجارية، الموظّفين، والعسكريين أعضاء النخبة الحاكمة. يصف «قُطَّاعُ الطُرُقِ» نشاطهم العنيف باعتباره عملا. يعلنون منطقا اقتصاديّا يريد أن يكون في الجهة المقابلة للأشكال الجديدة للحكم المفروضة من العولمة والموسومة بتقليص عدد العاملين وبرامج الخصخصة. تذكر جانيت رواتمان أنّ «الناس يجدون أنفسهم اليوم منخرطين في علاقات مع عدد من وجوه السلطة اَلْمُرَاقِبَة ذات المكانة الرسمية وغير الرسمية»[10]. فحاميات المعابر تندرج في حركة أشمل حيث يكون الرِّهَانُ متمثّلا في الولوج إلى الأسواق العالميّة والمحلّيّة. يلعب العنف دورا متعدّدا: فالغنيمة مرادفة للضريبة العالية والأشكال التعسّفيّة للجباية المفروضة من الدولة لفائدة نخبها المسيِّرة.

كان العصيان الضريبي في بداية التسعينيات موسوما باتهام تجاوزات «شرعية». اليوم، أعمال النهب في الحدود وفي الطرقات (التي تقع يحتجزها رجال الجمارك الحقيقيون أو المزيّفون، هي سرقات قامت بها العصابات) تُدْخِلُ صيغة جديدة عنيفة من التراكم. في نفس الوقت، تضمن شكلا ما من إعادة التوزيع والحماية: يمكن أن يُرى فيها «وسيلة انقلاب ومشاركة في النظام القائم عن طريق بعض الواجبات كالضريبة والدَيْن[11]». ليس هذا من باب التناقض أن تكون لعبة المرآة هذه بين قانون الحكومة وقانون «الطرق» في عالم حيث الحدّ غامض بين المباح والمحظور.

هل يمكن الحديث عن إبداعيّة للهوامش في هذه الاستراتيجيات التي تتموقع تحت مؤشّر العنف والفساد، والتي يتولّد عنها أثناء ذلك أشكال من الضبط موازية؟ طبعا، تُسهم بقوّة في اضطراب المناطق حيث يَكون الرعبُ حاضرا في خلفيّة الحياة اليوميّة. في نهاية القرن العشرين، عدد من الدول الإفريقيّة فقدوا السيطرة على العنف. أصبح القهر نوعا من السلعة. أصبح في الإمكان الحصول، عن طريق النقود، على السلاح، وكذلك أيضا الرجال لاستعماله. حيث تكاثرت الميليشيات الحضْريّة، خدمات حماية الأمن الخاصة، جيوش موجّهة خصّيصا لحماية إقطاعات محلّية، فرق جيش مأجور تستعمله الدول. خلق مناطق محصورة ملائمة لاستغلال المصادر الطبيعيّة واستغلالها بطريقة غير شرعيّة تتيح في نفس الوقت الثراء لمن يراقبها، ومن خلال ذلك، تمويل جهاز عسكريّ قادر على حماية هذا النمط من الاحتكار المحلّيّ.تُنْعِشُ تصرّفات النهب، ولأنّ السكان المحلّيين هم الضحايا الأولون لهذا العنف لا ينجون من التقتيل إلاّ إذا التحقوا بالفرق المُتَسَلّطَة الباحثة عن الحكم. حيث تبرز حالة هؤلاء الفتيان-الجنود الذين لم يحيوا أبدا إلاّ في الحالة الاستثنائية فيصبحون هم أنفسهم أطرافا في حروب حيث يسود منطق الهدم بكامل عنفوانه.

لكي ينعت آشيل مبيمبي[12] Achille Mbembe هذه الجبرية في الخضوع للموت، ابتدع عبارة «سياسة- الموت». في اقتصاد العنف هذا، يتعلّق الأمر باستئصال كلّ شيء من قريب أو من بعيد، له علاقة بالعدوّ. فالرلاعب حاضر باستمرار في سياق حيث يكون الهدف الأوحد تجربة التطرف، حيث يكون الفعل منضويا في نظام الغلوّ. تتماهى السيادة مع حكم الموت، مع قيام الإمكانية المستمرّة لخرق الحدود بين الحياة والموت

منعتقا من الصفة الكلّية «أَنْتَ لَا تَقْتُلُ أَبَدًا!». إلى جانب المجازر الجماعيّة، وجه آخر عصريّ للعنف مُجَسَّدٌ في القنابل البشريّة. من يتفجّر زارعا المـوت حوله ليكون شهيد القضية التي من أجلها وهب نَفْسَهُ. وهو يفقـد الحيـاة يجد نفسه وقد سبق إلى الخلاص. يسمو فوق ضرورات الحياة الـدنيا وعـن طريق هذا الغلوّ يتحرّر من قيود الحاضر بفعل يُسْهِمُ في عِتْقِ أولئك الذين يُقَاسِـمُهُمْ القضـيّة. كـلُّ هـذه الممارسـات تشـهد إلى أيّ حـدّ في عـالم فاقـد للانضباط بصفة متزايدة، أصبحت الموت جزءا لا يتجزّأ من اشتغال الرمـزيّ وأُفُقِهِ في المجتمع.

العنف البنائي

المجتمعات التي لفتت منذ تاريخ طويل انتباه الأنثروبولوجيين والتي تمّ أحيانا بِتَسَرُّعٍ وبصفة شموليّة إلى حدّ ما اعتبارها ضمن فئة عامة جدا هـي العالم الثالث لهـا في بدايـة هـذا القـرن الواحـد والعشريـن نقطـة مشـتركة. اَخْتُرِقَتْ بعنف بنائيّ. على الدوام، تُرى في العنف ظاهرة عارِضة: مثلا، كـون أن المرء يكون عرضة لعدوان في الشـارع، يتعـرّض مـن طـرف شـخص آخـر لاعتداء فيزيقي. الحديث عن عنف بنائيّ، هو تَموقُـعٌ في مسـتوى آخـر غـير العنف المباشر الآني. لمّا جماعة من السكان تجد نفسها محرومة من مصادر أساسية تسمح لها بالحيـاة أو لا يكـون لهـا سـوى مـدخل ضيّق، بـالأحرى منعـدم، للغـذاء، للعـلاج وللتربيـة، مـا قـد يـؤدّي بهـا حتـى إلى لاختفـاء الفيزيقي، هنا عنف أقلّ بـروزا بصـفة آنيـة مـن العنـف المبـاشر، لكنـه ذو تأثيرات متسلسلة هي هدّامة بصفة مرعبة.

لننظر في مثال من بين أمثلة أخرى، كثيرة جدّا، حيث يظهر هـذا الـنمط من العنف. بدأ ذلك بحـادث بسـيط[13]: أنطـوان Antoine وكلـير Claire،

هايتيان مقيمان في نيويورك، وصلا إلى بورت-برنس Port-au-Prince. كانا يحملان مبلغا من المال موجّه لعلاج طبّيّ لقريبة مريضة. كان هذا يجري في النهار على الطريق الذي يربط المطار بالمدينة. لمّا كانا في زحمة المركبات، هُوجِمَا من قِبَلِ رجال مسلّحين سلبوا منهما المبلغ. فيما بعد، ذهبا إلى مركز الشرطة، حيث قيل لهما بأنّ المنطقة معروفة جيّدا، لكنها تتبع أَعْمَالَ busines الحكومة. إذا ما تدخّلت الشرطة، تعرّض أفرادُها لخطر الفصل من الوظيفة. في كلّ مكان تقريبا، أُفْهِمَ أنطوان وكلير بأنهما عليهما أن يسعدا لنجاتهما، فكثيرا ما يَفْقِدُ ضحايا مثل هذا الاعتداء حياتهم.

هذه الحادثة تبيّن واقعا أكثر شمولا: فقدان الأمن لم ينقطع عبر السنين عن الاتساع في هايتي. من أجل فهم أسباب العنف الدائم الذي يسيطر على الجزيرة، لن تكون هناك حاجة لردّه إلى تاريخ قديم جدّا. ففي الثمانينيات، دفع الأمريكيّون باستراتيجية اقتصاديّة جديدة تتيح ضمان الاستقلاليّة، الرخاء والديمقراطيّة للأمّة الهايتيّة. ليتمّ ذلك، كان لابدّ من التخلّي عن برامج التنمية الفلاحيّة ومساعدة المؤسسات الخاصّة على العمل على التصدير. تناقص النشاط الفلاحي تدريجيّا. في بلاد حيث 80% من السكان يعيشون في الريف، تناقصت بـ11% ما بين 1992 و1996. سكّر القصب، الموز، الأرز، القهوة: جميع هذه المزروعات عرف إنتاجها انخفاضا محسوسا، بينما في موازاة ذلك أصبحت الواردات الآتية من الولايات المتحدة وأوروبا منذ الآن تشكّل غذاء سكّان الجزيرة. بالإضافة إلى الغذاء، منتوجات أخرى مثل الألبسة والأحذية أصبحت تُستورد، لكي تُمْنَحَ الأفضلية في الاقتصاد للصناعات الموجّهة للتصدير. كان أثر هذا التوجيه الجديد مُعْتَبَراً ونتج عن ذلك فقدان مناصب شغل القطاع الأوّليّ

والصعوبة القصوى في التحوّل. من ناحية، أجور متدنّية في بعض المؤسسات التي بإمكانها أن تستقبل العاملين؛ من ناحية أخرى، البطالة: تلك هي اليوم الآفاق الموعود بها الهايتيّون. تنطق الأرقام نفسها ببطالة طالت نصف السكّان ومتوسّط الأمل في الحياة هو 51.4 عاما.

وفيات الأطفال مرتفعة، سوء التغذية، جميع هذه المتبّلات تميّز بلادا «في طور التنمية» تجمّعت لكي تجعل من هايتي مرشّحا مثاليّا لبرامج الترشيد البنائيّ. بلغت الديون مستوى قياسيّا، صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ربطا مساعدتهما بمجهود يُبذل لتخفيض النفقات العموميّة. قامت الحكومة حينئذ بخفض كبير للاستثمارات في الخدمات العامّة وخصخصت المؤسسات التي تمتلكها. انعكس هذا طبعا على قطاع الصحّة: في الحالة الراهنة للمستشفيات، المحرومة من التمويلات العامّة، أغلب الهايتيّين لا يجرؤون على الأمل في علاج في شروط مقبولة. تسعى المنظّمات غير الحكوميّة، البرامج الإنسانيّة، إلى سدّ ثغرات النظام فتوفّر الخبرات الضروريّة، دون أن يوجد تنسيق ما بين المبادرات، ما أدّى إلى انشقاق في المجتمع بين المجموعات التي تستفيد من مساعدة الكنيسة أو من مبادرات الإحسان وهناك من ليس بإمكانه ذلك.

من منطق العولمة، خفّضت هايتي من فاتورات الجمركة وقد استفاد من هذا الانفتاح جارُها الكبير الأمريكي. في مقابل هذه الإرادة الحسنة، تستقبل الجزيرة مساعدة كبرى للتنمية. عمليّا، جزءا كبيرا من هذه الثروة يتمّ الاستحواذ عليه من قِبَلِ النخب. أسهم الفساد في إثراء أقلّيّة. هذه البورجوازية التي تمثّل 1% من السكان تراقب لوحدها 47% من الثروة. تحتلّ الإقامات المؤمّنة؛ يتمّ انتقال أعضائها تحت الحراسة الخاصّة. في هذا العالم حيث الإقبال

كبيرا على أشكال من الاستهلاك المفرط يتناقض مع استهلاك بقية السكان، الذين يعيشون ظروفا جدّ صعبة: في سنة 1976، 48% من الهايتيّين يعيشون تحت عتبة الفقر؛ ارتفع هذا الرقم ليبلغ 80% في سنة 2000.

في هذا السياق، يكون العنف حاضرا في أشكال مختلفة. هذا من عصابات من الشباب التي تلجأ لذلك للحصول على ما يضمن معيشتهم، إلى أشكال منظّمة، بالطبع حول المتاجرة بالمخدّرات. منذ الثمانينيّات، أصبحت الجزيرة قاعدة هامة للاتجار بالكوكايين. هذا الأخير نما بتواطئ مع أعضاء من النخب المحلّيّة مرفوقا بارتفاع في تداول الأسلحة. تمسّ حروب الدم المدنيين بقدر ما تمسّ الشرطة. إنّه الوجه الآخر لتجارة، التي هي في سياق الصعوبات النابعة من «الاندماج» في الاقتصاد المعولم، اتّضح أنها أكثر من مُثمرة.

إلى جانب هذا العنف المنظَّم، هناك ذلك العنف الذي يتعرّض له يوميا الفقراء، مثل هؤلاء النسوة اللواتي، في بحثهن عن عمل، يتعرّضن لجميع أشكال التحرّش الجنسي.

هناك في الأخير حالة الهايتيّين الذين يفضّلون الرحيل عنوة وفقدان الحياة على البقاء في هذا العالم حيث ليس لهم مستقبل، مع أنّهم يعلمون أن استقبال حرّاس سواحل فلوريدا لهم لن يكون بالترحاب وينتهي في أغلب الأحيان بإعادة المغامرين إلى وطنهم الأصليّ.

أحوال هايتي السياسية منذ الانقلاب على جان كلود ديفاليي في سنة 1986 لم تعرف سوى زيادة الشعور العامّ بفقدان الأمن. الطُغَمُ العسكرية، النظام الأوطوقراطي لجان برتراند أريستيد، تتابع الحكام لم يغيّر السلوكات عند الذين يُفترض فيهم حفظ الأمن. طرق في القيام بحملات لقمع المعارضين وتسامح اتجاه المهرّبين أسهمت في زيادة شيوع اللاأمن. اليوم، إلى

جانب سبعة ملايين من الهايتيين القاطنين في الجزيرة، يُقَدَّرُ عدد المقيمين في الخارج بمليون، خاصة في الولايات المتحدة. يعتبرون أنفسهم أعضاء كاملي العضوية في المجموعة الوطنية ويحافظون على علاقات متينة مع أقاربهم وأصدقائهم الباقين في البلاد.

وهي تغرق في معاناة العولمة، هل هايتي مازالت دولة بالمعنى التام للكلمة؟ من المؤكد أنها تمثل جهازا مؤسساتيّا كاملا، يتحكّم في طرائقه. غير أنّ السيادة الوطنيّة تخسر على الدوام أيضا في غياب استقلاليّة القرار في ما يخصّ الاقتصاد؟ تفرض متطلبات الرأسماليّة المجاوزة للأوطان في الواقع أهدافا غير قابلة للتفاوض، وفي هذا السياق، هايتي دولة تابعة لكونها عليها أن تخضع لمنطق اقتصاديّ مُمْلَى في إطار الاتفاقات التجاريّة وعمليات ضبط دولية. إنّه من خلال استمرار هذه التبعيّة تندرج حالات الفوضى الداخلية واللاأمن المستشري. فالخطابات المهيمنة التي تسند مسؤوليّة العنف للفساد ولعدم الاستقرار السياسي تنزع نحو اتهام الشعب وزعمائه فقط، مفترضة بصفة مسبقة وجود سيادة للدولة الهايتية. على العكس، الطبع البنائي لهذا العنف يبدو مرتبطا أشدّ الارتباط بتوتّرات هي ثمرة الاختلالات الاقتصاديّة الواردة بفعل ما فرضته العولمة.

لا يمكن للأنثروبولوجيا أن تعالج هذه المسائل بالقيام بتجريد ما هو جوهريّ: تجربة المعاناة في عالم حيث الخطابات حول النظام الجديد للعالم تنتهي بخنق الصيحات والاحتجاجات الصادرة عن أولئك الذين قُدِّرَ لهم أن يعانوا. حيث تكون هناك ضرورة لرؤية إثنوغرافية تعيد تشكيل الطريقة التي يعاش بها العنف محليا وعلى الصعيد الفردي. يرى بول فارمر[14] Paul Farmer في الحالة الهايتية «مخبرا حيّا لدراسة المأساة» وتكشف التحرّيات

التي قام بها في الأراضي المرتفعة في الداخل عن اتّساع الكارثة الإنسانيّة. قصّتا حياة، لآسيفي جوزيفAcéphie Joseph وشوشو لويس Chouchou Louis، تلج بنا في قلب العتمة.

بدا قدر آسفي واقعا تحت طالع سعيد: والدها فلاح كان يزرع أرضا خصبة، إلى أن جاء اليوم الذي بني فيه سدّ أغرق الأرض. كان على الأسرة حينذاك أن تلجأ إلى بيئة غير ملائمة للفلاحة. كانت آسفي تشارك في النشاطات الاقتصادية فتساعد والدتها التي تبيع في السوق المنتوج القليل للثمار. الجنود الذين يراقبون الطريق لا يترددون في فرض غرامات تُدْفَعُ على الطبيعة. في هذا السياق، أصبحت آسفي خليلة لنقيب. ستكون العلاقة قصيرة؛ إثر مرور بعض الوقتعرفت أنّ عشيقها قد توفّي. صعدت آسفي بعدئذ إلى المدينة لكي تشتغل خادمة في البيوت، بعدئذ وجدت نفسها حاملا. تدهورت حالتها الصحية وعرفت أنها مصابة بالسيدا. انتل إليها الفيروس عن طريق النقيب. لقد مات هذا الأخير بالسيدا بعد أن نقل العدوى لأشخاص آخرين. ماتت آسفي؛ بعد فترة وجيزة شنق أبوها نفسه.

القصة الأخرى، تتعلّق بقرويّ، شوشو لويس، كان مرتبطا بالفترة التي تلت نفي جان كلود ديفاليي وتسلّم الحكم من طرف أرستيد، الذي حملته إلى السلطة حركة من أجل الديمقراطيّة. بعد مدّة وجيزة، في سبتمبر 1991، الرئيس الجديد تمّ الانقلاب عليه وأخذت الحكم الطغمة العسكريّة. وقعت المأساة في هذه الفترة. في الحافلة التي تقلّه إلى المدينة، تلفّظ شوشو لويس بانتقادات حول حالة الطريق قائلا «لو كانت الأمور تسير على ما يُرام لأُصلِح المقطع». أحد الركاب كان جنديا يرتدي اللباس المدنيّ. بعد فترة وجيزة، عند نقطة مراقبة، أوقِف شوشو لويس، ضُرِبَ على مرأى الركاب

الآخرين وأُخِذ إلى مواقع عسكرية. تـمّ تعذيبُـه ومـات بعـد معانـاة طويلـة. يذكر فارمر أنّ أكثر من 3000 هاييتي قُتِلوا في هذا العام بعد الانقلاب.

أما بخصوص ما هو مشترك بين قصّتي آسفي جوزيـف وشوشـو لـويس؟ كلّ منهما يمثل فردا من هؤلاء السكان «المعرّضين للخطر»، على حـدّ تعبـير فارمر[15] Farmer، فضلا عن ذلك هم الأكثر قابليّة لأن يُصـابوا بـالمرض وأن يتعرّضوا للقمع الأعمى، بسبب ظـروفهم الاجتماعيّـة والهشاشـة التـي هـم عليها. وضعيّات المعاناة القصوى موزّعة على الجميـع بطريقـة غـير عادلـة: فمعايير العرق، النوع والطبقة الاجتماعيّة هي التي تحـدّد درجـة الأمـل في الحياة، وتتّجه العولمة نحو توسـيع المسـافة الفاصـلة بـين المسـتفيدين مـن الدينامية الاقتصـادية والسـكان المعـدمين أكـثر فـأكثر والـذين يعـانون مـن الهشاشة. نحن هنا أمام الأشكال الأكـثر مكـرا في العنـف الـذي يتعـرّض لـه الفقراء والْمُعَـاشِ عـلى الـدوام كسلسـلة مـن الظـروف يسـتحيل السـيطرةُ عليها. هكذا، يتمّ إرجاع ذلك إلى سوء الحظّ، أو بالأحرى المصير المشؤوم، في النظر لهذه المصائر البئيسة. لنلاحظ الآفـات التـي تعانيهـا آسـفي، يعتبرهـا القرويّون ضحيّة للسحر، بينما المعنية كانت مريضة. كلّ شيء يجري وكأنّـه، في مواجهة وضعيّة خلقتها قوى خارجيّة عـن الموضـع المحـلي، لـيس هنـاك خيار سوى بين الخضوع والثورة.

في سياقات أخرى، لا يتردّد البعض في دعوة ممارسـين للمعـارف الغيبيـة التي تسمح لهم بمواجهة مخاطر شرط معيشتهم بأضرار أقلّ. السيدة طوك، عرّافة من تايلندة التي تستعمل الأنترنيت، تروي أن أغلب زبائنها يطرحون عليها باستمرار نفس الأسـئلة الثلاثـة: هـل مؤسسـتي معرّضـة للحـلّ؟ هـل سأفقد عملي؟ هل بإمكاني أن أعثر على عمل[16]؟

مساءلة العـرّافين، وسـيلة لـزرع الثقـة، لتجـاوز بشـكل مـا التلقـي الآني للهشاشته التي يعاني منها الشخص في مواجهة نظـام يعمـل وفـق ضرورات مرتبطة، في الأخير، برغبات في تراكم مرن وفي سيولة الأسواق المالية.

إذا كان الانعطاف الذي وُجّهت إليه السياسات الاقتصاديّة في بلدان هي في طريق النمو مثل هايتي يمكنه أن ينعكس بمثل هذه الكثافة ويتسبّب في اضطراب حياة كلّ السكّان، هذا ما تكشف عنـه بكـلّ وضـوح، عـبر مصائر فرديّة، إثنوغرافيا تتيح الربط بين المحلّي والعولمي، لكنها تـؤشّر بالضـبط إلى أيّ درجة يكون للناس نزوع إلى النظر إلى العنـف كجـوهر لجعلـه خاصّـيّة لاتاريخيّة لمجتمعهم. والحال هذه، عندما يتمّ توسيع زاوية المقاربة وعندما يتمّ التموقع في منظور ما، يبدو بوضوح أنّه في جميع أجزاء المعمورة هنـاك حضور لأشكال العنف وما رويته من أحداث تمثّل أمثلة ملموسة له.

الآثار اَلْمُفَكِّكَة للعولمة

من وجهة نظر أنثروبولوجية وتاريخية، السؤال المطـروح هـو الآتي. مـن المؤكّد، أنّ المعاناة الاجتماعيّة يمكنها أن تعرف اليـوم مسـتوى مـن الكثافـة مرتفعا بالخصوص، لكن هذا يعني أن أشكال العنـف الموصـوفة في السـياق المعـاصر لهـا خصوصـيّة؟ في مـاذا تتميّـز عـن وضـعيات سـابقة موسـومة بالنزاعات والتعسف في استعمال القوّة؟

ملاحظة أولى تخصّ الرابط بين العنف وتفكيك الأطُـر التقليديّـة للفعـل السياسيّ. لا بدّ من التسليم بأنّ الدولة فقدت بريقهـا. لـيس لأنهـا اختفـت بصفة سحرية أو هـي في طريقهـا إلى ذلـك، كـما يعلـن متنبِّئـون يسـتبقون الأحداث. فالدولة- الوطن الحديثة تميّزت بسيرورة تجنيس وتوحيد النغمـة لدى الأفراد، الذين لا يتحـدّدون أبـدا بمرجعيـاتهم العرقيـة والمحلّيّـة، لكـن

على أنهم يتقاسمون صفة المـواطنين الأحـرار والمتسـاوين. تشـكّل المواطنـة والأشـكال الديمقراطيـة للتمثيـل السـياسي العنـاصر الصـلبة لهـذا المشـهد. يتماهى المحكومـون- المواطنـون في هـذا المشروع الـوطني الموجّـه لضـمان التقـدّم والتوجّـه نحـو المسـتقبل. هنـاك طبعـا اختلافـات هويّاتيّـة لكنّهـا مُمْتَصَّة، مُتَمَثَّلَة في إطار المجموعة البشريّة المتخيّلـة التـي يشـكّلها الـوطن. أوصلت الظروف التاريخيّة لهذا التمثّل والسياسـات المطبّقـة إلى اختلافـات هامّة بين الولايات المتحدة وأوروبا، لكن المشروع الوطنيّ متشابه بينهما.

اليـوم، تسريـع تنقّـل الـبشر والسـلع وإضـعاف الدولـة بالنسـبة للقـوى الاقتصـاديّة كـان لهـما في المقابـل ردّ فعـل تمثّـل في تفـاقُمِ سـيرورات تشـبّث بالأعراق وتظاهرات متعلّقة بالهويّة المختلفة الأوجـه. يمكـن أن يُـرَى فيهـا مـا سمّاه جوناثان فريدمان «تشضية أفقيّة[17]». قامت تيـارات الهجـرة الجماعيّـة بصفة ملحوظة بتغيير المكوّنات التقليديّة للولايات المتحـدة فخلقـت مواجهـة لم يسبق لها مثيل بين المقيمين من مدّة طويلة نسبيا والقادمين الجـدد. حيـث حدثت ردّات فعل أسهمت في تأكيد النزوع العرقـي عنـد المهـاجرين، جعلـت تحجُّـر نظـرتهم الغيريـة تبـدو غـير قابلـة للتجـاوز. مـن جهـة أخـرى، أهمّيـة الدياسـبورات التـي تنتمـي إليهـا هـذه الجماعـات تجعلهـا تتمسّـك وتـدعِّم خصوصـيّتها الثقافيّـة في إطـار مجـاوِزٍ للأوطـان. تَقَاسُــم الصــور العرقيـة ethnoscapes أصبح من السهولة بمكان بـاللجوء إلى التقنيـات الأكـثر عصريـة في مجال الاتصال.

فَالأَثْنَنَةُ، وما تثيره من مواجهة بين الهويـات التـي لم تقـدر الدولـة الوطنيّـة على استيعابها في مشروع جماعيّ، تخلق توتّرات. كما يُشاهَد في الزوايـا الأربعـة للمعمـورة، مـا أدرجتـه التشضـية وسـيرورات النبـذ مـن المركـز أحـد محرّكـات العنـف المعـاصر. تـمّ التعبـير عـن هـذا الأمـر بتصـاعد الحركـة الانشـقاقيّة، في

كشمير، في بلاد الباسك أو في الدول الإفريقيّة؛ عن طريق حروب أهلية حقيقيّة، كما شوهِدَ في إيرلندا وفي سيريلانكا، حيث توفّر التامول على دعم الدياسبورا. في أماكن أخرى، تعرف المجتمعات حالة توتّر بين من يدّعون شرعية الانتماء للأهالي الأصليين في مواجهة المهاجرين الذين لا يحضون سوى بوضéعية تبعية. حالة المغاربة في فرنسا تكشف عن صعوبة التكفّل بوضعية خلقتها البلاد المستقبِلة لمّا استدعت بصفة جماعية يدا عاملة مهاجرة والتي أصبحت تمثّل معضلة لأسباب لها علاقة في نفس الوقت بالتطورات الاقتصادية وبسياسات التمركز في الضواحي الحضْريّة، مما نتج عنه ارتداد وعي في الجيل الثاني بانتماء إلة مجموعة بشريّة أوسع تتعدّى حدود المجموعة البشريّة الوطنية.

أثر آخر للعولمة هو تعميق الشقّ بين الطبقات العليا والفئات السفلى في المجتمع. ما يميّز «القطبيّة العمودية» في العصر الحديث، حسب فريدمان[18]، إنّه تَعَارُضٌ بين انتماء النخب لمنظّمات، شبكات أو شركات مجاوزة للأوطان و، في نهاية الطرف الأخر من السلسلة، سكّان يتجذرون في أهليتهم مفتخرين بأعراقهم. هذه العودة إلى اَلْعُرْوَةِ الهويّاتِيَّة المشتركة تغذّي العنف الخاص بالعولمة، ذات المكوّنات العرقيّة المشبعة بكراهية الأجنبيّ. بالنسبة لفريدمان، التشضية الأفقيّة والقطبية العموديّة تشكّل خليطا متفجّرا. فقدان تجانس شكل الدولة- الوطن مرفوق بانبجاس لمجموعة بشريّة موقِظا تعارضات عرقية ومحلية، مُذْكِيَةً للأحقاد بين النخب والشعب. هناك حسبه نمطان مختلفان من العنف: واحد ينتج عن المجابهة بين الهويات في تجلّ حيث يستحيل إدماج الاختلافات في مشروع مشترك؛ الآخر نابع من ردّ فعل الصغار ضدّ الكبار، «وطنيّون» ضدّ «كونيّين». يجد هذا التضادّ الأخير منفذا سياسيّا في الحركات الشعبويّة المتطرّفة، لكنّه يغذّي أيضا إيديولوجيّة فرق

الميليشيات المسلحة مثل جمهورية التكساس في الولايات المتحدة. تُسَجَّلُ هكذا تداخلات غريبة بين معاداة العولمة ومعاداة الكونية عند اليمين المتطرّف والذين ينتمون لحركات منبثقة من بلاك بويرBlack Power.

هذه التعارضات المنبوذة من المركز لا تضع فقط في الميدان هويات وأشكال في التراتب. أكثر من ذلك، تُلَغِّمُ النسيج الاجتماعي. تجد ظاهرة الفتيان- الجنود في إفريقيا مصدرها في تفكّك الرابط العائليّ. في عمليّة التفكيك والفوضى الاجتماعيّة، يجدون أنفسهم منذ سنّهم الأولى متروكين لحالهم وقابلين لأن يُجَنَّدوا في مشروع عسكريّ. في هذا السياق المتصف بعدم الاندماج في نظام الدولة، لا يدهشنا مشاهدة خوصصة حقيقية للعنف.

في المناطق التي يعيث فيها فسادا جماعات المتمرّدين المقيمين فيها، يصبح العنف وسيلة للحصول على مصادر تنتهي بتكوين عنصر جوهري لنشاط الأطراف المتصارعة. كتب جان- كريستوف روفين Jean-Christophe Rufin قائلا: «جماعات المتمرّدين في التسعينيات كانت تتّجه إلى الاعتماد على اقتصاد تبادل، وبالتالي إنتاج[19]». إنّ ممارسة احتكار القوّة على أرض ما يفتح إمكانية الحصول على فوائد جمّة: تهريب الأسلحة والخيرات الثمينة مثل الماس، تحصيل الريع البترولي، الأشكال المختلفة للنهب الممارسة على التجارة الحدوديّة، جميع هذه الممارسات التي يُفترض فيها القاعدة التحتية للمتمرّدين تصبح على الدوام الهدف الحقيقي للحركات التي تجعل من الحدود مجالا يبدو أنّ السياسة تختلط فيه بالإجرام. بعض الممارسات الإجراميّة مثل الاختطاف في البرازيل في سنوات السبعينيات، تندرج ضمن هدف سياسيّ وكان لها مَآلٌ استثنائيّ، فتمّ ابتذالُها. تضاعفت الاختطافات لأغراض إجرامية صرفة، وقد أصبحت من اليوم فصاعدا بدون هدف

سياسي، هي لا تعبّر سوى عن تحوّل عميق في طبيعة العنف الذي اَخْتُزِلَ في بُعْدِ مَا دُونَ السياسة[20].

بخصوص النزاعات في إفريقيا، أشـيل مبيمبـي[21] Achille Mbembe يشـير إلى أننا أمام قضية حروب سلب حيث النهب واَلْغَصْبُ هـي ممارسـات جاريـة. هي لاتساهم في تدعيم جهاز الدولة، لكنها تتميّز عـلى الـدوام ببعـدها المحـلّي والطريقة التي تُشْرَكُ بها مصالح خاصّة دوليّة، لمّا أطراف النزاع يضـغطون عـلى الشركات التي تستغلّ التنقيب على المعادن الواقعة في أرضهم بهـدف الحصـول على أموال موجّهة لتمويل المجموعات المسلّحة والتجهيز المحصَّـل عليـه. كتـب مبيمبـي Mbembe قـائلا: «الخصخصـة وبـرامج الترشـيد البنـائي، هـي اقتصـاد امتيازات، تمّ إنشاؤه من احتكارات مُرْبِحَة، من عقـود سرّيّـة، توافقـات خاصّـة وامتياز بغير حقّ في مجالات الـدخان، النقل،التغذيـة المصـنّعة، أعـمال التجهيـز الكبرى،البـترول، الأورانيـوم، المنغنيـز، شراء الأسـلحة، التكـوين وتـأطير الجـيش والميليشيات القبلية، وتجنيد المقاتلين المأجورين،التي هي بصدد تنصيبهم[22].»

الخصخصة التي تتمّ في القطاع العسكري نفسـه مـع إنشـاء ميليشـيات وجيوش موازية من أجل خلط الحدود بين الجُنْحَة والعنـف السـياسي. إنّهـا حالة الموريان في موقاديشيو، عصابات الشباب هذه التي تقوم بأعمال قطع الطريق، لكن نجد من بينهم أعضـاء ميليشـيات سياسـيّة مجنّـدة[23]. رأينـا سابقا كيف أنه على العكس، عسكريين شاركوا على تخـوم تشـاد، في أعـمال ذات طبيعة إجراميّة منظّمة. لنؤكّد بأنّه، في جميـع هـذه الحـالات، تقـديم تقرير للسياسيّ، مما يعني وجود التزام مـا بكفـاح يُعْتَـبَرُ شرعيّـا، أمـر وارد. فكرة أن يكون المرء قـد زُجَّ بـه في عـالم ظـالم بصـفة أساسـيّة يفـتح المجـال لطيف من التبريرات الممكنة، كلّما كان الواقع أكثر ابتذالا.

لكي نتعمّق أكثر الإدراك العقلاني للأبعاد الخاصّة للعنف اَلْمُعَوْلَم، لا بـدّ من الإشارة إلى فَرْطِ التَعَقُّدِ بين هذا الأخير، ومسألة الهويّة، من ناحية، ومن ناحية أخرى بينها والسلعة.

مُعْضِلَةُ الهويّة، كما مرّ سابقا، هي مَظْهَرٌ للعولمة كـلّي الوجـود، مـرتبطٌ بكثافة الدَّفْق البشريّ وباهتزاز صورة الدولة- الـوطن. يمكـن الاعـتراف مـع فرنسواز هيريتيي Françoise Héritier بأن العولمة، بعيدا عن كونها عرفت «توسّعا منقطع النظير في العالم كلّه للمجموعـة البشريّـة [...] رافقهـا عـلى العكس انبعاث لفكرة التعدّديّة والنسـبيّة الأخلاقيّـة والثقافيّـة، عـودةٌ مـن جديد للخصوصيّات، التي تهدف، وهـي تعيـد اكتشـاف إيديولوجيـة رابـط الدم والحيوانات المنوية، والحاملـة لكـل الاختلافـات بمـا فيهـا الدينيـة، إلى إقامة حواجز غير قابلة للتجاوز وتراتبات بـين فئـات المجتمـع[(24)]». في أفـق سياسة بقاء، التي تمّ رسـمها في الفصـل السـابق، مـن الواضـح بـأنّ مسـألة الغيريّة تتخذ مظهرا خاصّا. التغيرات التي تصيب تمثيلاتنا للسياسي تقود إلى الصعود بقوّة لتمثيل متمحور حول العيش.

في هـذا السـياق، لـيس مـن دون شـكّ مـن بـاب الصـدفة إذا مـا لـوحظ اسـتقطاب للعنـف اتجـاه الأقلّيـات. مفهـوم الأقلّيّـة مـرتبط بـالاختلاق وبنمـوّ الإحصاء. كون الأقليات تثير ردود فعـل سـلبية، كونهـا تمثّـل مشـجبا تُلصَـقُ بـه النقائص، بالخصوص في فترات التأزّم، ليس في حـدّ ذاتـه أمـرا جديـدا. هـم غـير مرغوب فيهم لأنّ وجودهم نفسه يتسبب في اضطراب فكرة دولة ضامنة لرابط أساسي مؤسّس على مجموعة بشرية مقيمة في نفـس المـوطن أو تنتمـي لـنفس المحتدّ.

بالنسبة لأرجون أبّادوراي Arjun Appadurai، «تزايد العنف الهويّـاتي يناسب كون عولمة العنف ضـدّ الأقلّيـات يثـير قلقـا عميقـا اتجـاه المشروع

الوطني وعلاقته الغامضة بالعولمة[25]». لأنه يُنْظَرُ إليهم على أنها باعتبارها في نفس الوقت مندرجة فيه وخارجه، كالتعبير نفسه عن عجز الدول على ضمان سيادة اقتصادية وطنية، فهي تبلور الهمّ وتصبح الهدف المفضّل لعنف يعكس ضيقا أعمق مرتبط باختلال الأطر التقليديّة للعمل العمومي. هكذا تُرى مجموعات عرقية كانت مُندمجة تقليديا تحوّلت إلى عدوّ داخليّ. حالة السيخ الذين، إثر سلسلة من الأحداث المأساوية (اغتيال أنديرا غاندي، فتنة سنة 1984 في دلهي)، هم من «فئة يُنظر إليها على أنها مساعدة للنضال في العالم الهندوسي [أصبحت] عدوّته الداخليّة الأخطر خلال على الأقل خمس عشرة سنة إثر أحداث 1984[26]».

في ما وراء الخطاب المتعارف عليه حول التنافرات التقليديّة بين الإثنيات، حول القبليّة في بعض أقسام المعمورة، يقود التفسير المقترح من قبل أبّادوراي Appadurai إلى التفكير في الطريقة التي يُنظر بها للعولمة على أنها تهديد، تحرّض على هدم كلّ ما يمكن، من قريب أو بعيد، يُعتبر كتقمّص لقوى شرّيرة عاملة. حيث التكالب غير المعقول على الأفراد الذين يكونون ضحايا له، عندما يُنفِّذ بدون أن يجد ما يوقفه إرادةَ استئصال الآخر. «الممارسة عن عمد للهمجيّة القصوى»، وهي العبارة التي استعملتها كلودين فيدال[27] Claudine Vidal بخصوص إبادة الراونديين التوتسي Rawandais tutsi، فلا يُكْتَفَي فقط بالقتل، بل يُلجأ إلى تعريض الضحيّة لأقصى الأضرار والآلام. واقعُ أنّ الجيران يشاركون بهمّة في التقتيل صدم الملاحظين. يجري كلُّ شيء وكأنّ الآخَر، في وجوده في الجوار، يمثّل تهديدا متزايدا، ممّا يجعله يُجَسِّدُ ما يحدث من اضطراب في الداخل. يظهر العنف الجسدي حينئذ باعتباره الوسيلة لاستبعاد التهديد واسترجاع النقاوة (نقاوة العرق، الوطن).

إنّ «الهويّات المُخاتلة»، هذه الأغلبيّات التي تريد «أن تُلْغِيَ كلّ مسافة بين الأغلبية ونقاوة كلّ شيء وطنيّ[28]»، تشعر أكثر فأكثر بأنها مهدّدة في عالم نشيط حيث الهجرات بإمكانها أن تقلب وضع الأغلبيات الموجودة. يجب ألاّ نندهش عندما نرى إلى أيّ حدّ كانت العشرين سنة الأخيرة ظرفا مناسبا لتكاثر الصراعات الإثنية، مع أنّه يُتَنَبَّأُ لنا بأنّنا تجاوزنا الحرب الباردة حيث تحقّقت الرأسمالية بالكامل تحت شعار السلم ونهاية التاريخ. على العكس، تفاقم الإحباطات، تفكّك الرابطة الاجتماعيّة، «نكران الانتماء»، حسب تعبير روبرت كاستل[29] Robert Castel، جعلت القدر يغلي. فالعمليات الانتحاريّة تجسّد عنفا يُمَارَسُ في أفق مزدوج: أحدهما أرضي، يهدف إلى التدمير متسببا في مجزرة مروِّعة؛ الثاني إلاهي، لأنّ الشهيد ينتظر الثواب من العالم الآخر.

في مواجهة تنظيم الحدود الترابية للدول، يستعرض الإرهاب فعالية الفئة القليلة. يعارض أبادوراي النظام «اَلْفِقَرِيّ» من خصائص اشتغال الدولة، يستند الإرهاب على «الخليّة» التي، في زمن الانترنات، قادرة على استعمال الوسائل المالية وتكنولوجيات التواصل الأكثر تطوّرا، وبلوغ النتائج التي المعروفة: يفتح 11 سبتمبر قرنا جديدا حيث دخل الرعب الحياة اليومية للعواصم التي تُعَرَّفُ على أنها مراكز الحضارة الراقية. هل التعارض التقليدي بين الحرب والسلم بصدد التخلّي عن مكانه لظلال سوداء حيث يُسْتَعْمَلُ النظام بالاعتماد على العنف؟

يبقى أنّه، إذا ما كان فريدمان Friedman وأبادوراي Appadurai على حقّ عندما أكّدوا على الصراع الهويّاتي الذي ينمو في كلّ مكان في العالم، يمكن على الأقلّ أن نتساءل إذا ما كانوا يحيلون على وضعيّة غير مسبوقة.

عـلى أيّ حـال، قبـل أن تكـون هنـاك عولمـة، عوملـت الأقلّيـات عـلى أنهـا مشاجب تعلّق عليها النقائص، وقد عرفت مذابح ومجازر من كلّ نوع. من المؤكّد أنّه لمّا أصبح التوافق بين الدولـة والـوطن مُعْضِـلَة، أثـر الضـغوطات النابذة خفّت إلى جانب التوتّرات التي تلتها. يمكـن الاتفـاق عـلى فكـرة أنّ الأمر يتعلّق بـ تَكْثِيفٍ للعنف الهويّاتي، لكن علينا البحث في مكان آخـر مـا تنتجه العولمة بصفة مخصوصـة. هنـا يتـدخّل اعتبـاران: أحـدهما لـه صـلة بتسليع (توضيب) العالم: الآخر يتعلّق بطبيعة السياسة الحيويّة للحكوماتيّة في فضاء يتحكّم في التنقل اَلْمُعَمَّم للبشر والخيرات والحدود الترابيّة.

الأشكال اَلْمُعَوْلَمَة للعنف

دون الرجـوع إلى تحلـيلات مـاركس المعروفـة جيّـدا، يمكـن أثنـاء ذلـك توصيف تحكّم الرأسماليّة على صـعيد المعمـورة بكونيـة الشـكل السـلعي: ليس فقط الخيرات من كل نوع والعمل البشري هما قيم تبـادل، بـل حتّـى ما كان تقليديّا يعـود إلى الطبيعـة وإلى الكائنـات الحيّـة أصـبح منـذ اليـوم فصاعدا قابلا للتفاوض. هكذا تمّ على الصعيد الكوني وضـع سـوق حقيقيّـة للأعضاء، مرتبط بالنموّ الكبير لتكنولوجيـات زراعـة الأعضـاء. مجـال تبـادل واسع تمّ تنظيمه تجاوز الحدود من أجل تلبية الطلبات، التي تضـاعفت في البداية في البلدان الغربية، ثمّ في آسيا وفي بلدان الجنوب - وضعيّة تسـبّبت في خلق اختلالا بين العرض والطلب.

صعوبة حصول الزبـائن عـلى عضـو سـليم وفي وقـت معقـول، وبالنسـبة لبعض البلدان، وجود تحريمـات دينيّـة تتعلّـق بهـذه الممارسـات، تسـببت في خلق حالة نُدْرَة. من أجل تجاوز العوائق، مرضى قادمون مـن بلـدان الخلـيج يذهبون إلى الهند أو إلى أوروبا الشرقية للحصول على الكلى التي يحتاجونهـا؛

يابانيون ينتقلون إلى الولايات المتحدة لكي يتحصّلوا على عمليّة زرع قلب. تبيّن عمليّة زرع الأعضاء جيّدا شروط التبادل غير المتساوية بين الشمال والجنوب. فبشرط دفع الثمن، في الإمكان الحصول على كلى أو كبد من الهند. تتحدث نانسي شيبر-هوغس[31] Nancy Scheper-Hghes عن «بازار للأعضاء» حقيقي. في الثمانينيات، كان ثمن الكلية ما بين 2000 و3000 دولار. كانت تقع ألفين عملية زرع في السنة لأعضاء مأخوذة من مانحين أحياء. حتّى أنّ طبيبا أمريكيّا أنشأ بورصة حقيقيّة للكلى (كيدني للتبادل العالميّ International Kidney Exchange) لكي يسهّل عمليات الزرع. في سنة 1994، صدر قانون ألغى السوق الرسميّة، غير أن الممارسات في الخفاء أصبحت هي البديل. في البرازيل، في إفريقيا الجنوبيّة وطبعا في بلدان أخرى حيث تكون أغلبيّة السكّان فقرا مدقعا، هذه التجارة تمثّل ممارسة منتشرة لا يستفيد منها فقط من «يمنحون» أعضاءهم، لكن بالخصوص المستشفيات والوسطاء.

في طرف السلسلة، نعثر على الطبقات العليا، الذين يملكون الوسائل التي تمكّنهم من تلافي قائمة الانتظار؛ في الطرف الأقصى الآخر نعثر على الفلاح الهندي الذي، لكي يسدّد ديونه أو ليحصل على مهر لابنته[32]، يقبل بأن تُقتطع منه كلية. في مكان آخر، سكان بيوت الصفيح فافيلا أو طاونشيبس هم الذين يوفّرون السلعة الثمينة، بناء عليه ووفق الأمر الواقع يمكن استنتاج بأنّه في هذه السيرورة، يتعرّض الجسد لتحوّل مزدوج: يصبح كيانا مقسّما، تجميعا لأعضاء بعضها يتمتّع بقيمة قابلة للتقدير الكمّي؛ تدخل في عملية تبادل وتكون معنويّا مُسْتَلَبَة. إلى درجة تجعلنا نشهد وضعيّات متناقضة أحيانا، لمّا في إفريقيا الجنوبيّة على سبيل المثال

مستفيد أبيض يحمل إيديولوجيا عنصرية يتساءل مرعوبا إن كـان لم يصـبح حاملا لقلب شخص أسود. فهو وهو يدخل في لعبة التبـادل والاسـتلاب، هـا هو يقع في الشباك بدوره، مهَدَّدا بفقدان نقائه الذي يعتزُّ به.

تجارة الأعضاء أثارت طبعا نقاشات في مجال الأخلاقيّـة الحيويّـة. أنصـار سوق للحيّ يستندون على مفهوم فرديّ. شراء وبيع، حسبهم، هـما وجهـان لتعاقد حصل بين الأطراف بحرّيّة. يقولون أنّه ليس هناك سبب مبدئيا يمنع بائعـا مــن أن ينجــز فعــلا يســمح لــه بتحســين شروط وجــوده المادّيّـة، والانتقـادات الصـادرة عـن العلـوم الاجتماعيّـة والمـنظمات غـير الحكوميّـة المختصّة لها، حسبهم، بواعث أبويّة. أضف إلى ذلك، أنّ واقع وجود احتياط للأعضاء المتوفّرة هو عامـل يخـدم التطـوّر العلمـيّ. مـن منظـور «فـوقيّ»، انتقال الأعضاء، إذا ما خضع لضوابط أخلاقية وتشريعيّة، يُعتبر عـلى الـدوام نشاطا إيجابيّ.

الأنثروبولوجيّـون وهـم يضـعون أنفسـهم في موقـع المـانحين، يقترحـون منظورا «من أسفل» يكشف عن واقع أحيانا متعفّن. خاصّة، يسـمح برؤيـة العنف الخاصّ بالعولمة في طبيعتها المزدوجة. عنف يحوّل الفـرد إلى «حيـاة عارية» قابلة لأن تلج مباشرة دائرة التبـادل العـالميّ. لم يبـق الأمـر متعلّقـا بعمل الفرد وبمُنتاجاته، لكن بطرح جسد مقطَّعٍ في السوق، مُشَيَّئٍ ومُحَـوَّلٍ إلى مجرّد قيمة مُبَادَلَة. تمثّل تجـارة الأعضـاء جـوهر نسـق حيـث كـلّ شيء قابل لأن يصبح سلعة، وينتج عنه مادام مشروطا بالإمكان بأن يتعرّض الفرد لأن يُفْرَضَ عليه قبولُ أن ينفصل بإرادته عن عنصر من عضـويته. لكـن مـع وجود فرق بينه وبين من يبيع قوّة عملـه والـذي بمقـدوره أن يـتمكّن مـن إعادة إنتاجها، هنا هو ينفصل نهائيّا عن قطعة من الحياة. يكمن التنـاقض،

في أنّ هـذا القطـع الإرادي يجـري في سـياق سـلمي يعـد بتحسـين الوضـع الصحي وبتحسّن حالة المـرضى في المسـتقبل. عـلى خـلاف العنـف الهويّـاتي اَلْمُؤَشَّر إليه بالتنازع. العنـف الـذاتي العضـوي لا يجعـل في موضـع الاتهـام عاملين خارجيّين يتّخذون صورة معتدين مباشرين. إنّـه القـدر الـذي يُشـارُ إليه، صعوبة ظروف الحيـاة، وفي هـذا السـياق ينتهـي بيـع عضـو بـالظهور كحظّ متوفّر من قِبَلِ عالَم فيه كلّ شيء قابل للتفاوض.

هكذا التسليع المعمّم وانتصار قيمة المبادلة يفتحان آفاقا جديـدة. مـع أنّ هذا النوع مـن التجـارة يُرَاعَـى عـلى أنّـه تعاقـد سـلميّ - للعضـو ثمـن، تُحدّده مبادلة بين البائع والمشتري-، فهما لا يؤكّدان وجود إجحافٍ في حـقّ أحـد الطـرفين. رغـم أنّ هـذا يـتجلّى عـن طريـق إلحـاق الضرر بالسـلامة الجسديّة للبائع. فالعنف حاضر بصفة مضاعفة باعتبـاره ضرورة اجتماعيـة وجسديّة. فالمعني مع أنّه يوجد في وضعية مزدوجة: يعي جيدا بأن الأغنياء هم الذين ينزعون منه جزءا من ذاته، مع ذلك هو يدرك بأنّه حامل لقيمـة فردية هو حرّ في أن يجد فيها ما يبيعه. إنّ العالَم المُسَلَّع للعولمة يُنْتِجُ عنـد أولئك، الذين أصابتهم الأضرار في المقتل، تمثيلا مُلْتَبِسًـا، تلقّيـا للعـالم يكـون باستمرار محرَّفا بفعل الوجود في الهامش، جَنْـبَ بـؤس العـالم، لكـن يكـون أيضا بالمشاركة في دائرة المبادلات، وبالتالي أن يكون كل منهم فردا-محكوما، مثل الآخرين، بإمكانه أن يبيع سلعة.

ألا توجد حينئذ وضعيّات تكون فيها هذه القدرة على ولوج السـوق عـلى التوِّ ملغيّة، حيث يجـد الأفـراد أنفسـهم مُختـزَلين بحيـث لـن يكونـوا سـوى «حيـوات عاريـة» لـيس عنـدهم مـا يبيعونـه، وحيـث يـتمّ تسـيير البقـاء في المستوى المجاوِز للأوطان عن طريق منظمات مختصّة؟ إحدى المظاهر الأكـثر

تميزا للفترة الراهنة هي بروز فئة من السكان تُدعى بمصطلح «لاجئين» والتي عرفت نموّا استثنائيّا في نهاية القرن العشرين. كان هناك على الدوام أشخاص منقولون، غير أن النظر إلى المشكل بعين الاعتبار على المستوى العالمي يعود إلى نهاية الحرب العالميّة الثانية عن طريق وضع وسائل خاصة موجّهة لتسيير هؤلاء الأشخاص. فالمخيّم أصبح الشكل المُوحَّد للتكفّل بالأشخاص المنتقلين من بلدهم، مع استعمال منظّمات مختصّة مكلّفة بتقديم المساعدات وتقنيات حكم مكيّف لهذه الوضعيّة. كان إنشاء محافظة عليا للآجئين (م ع ل) من قِبَلِ منظّمة الأمم المتحدة علامة على ميلاد منظّمة مستقرّة تقوم بالتنسيق لمواجهة مسألة ظلّت حاضرة خلال فترة الحرب الباردة وكانت مرشّحة لأن تتفاقم بفعل تضاعف الصراعات داخل الدول.

في التصريح العالميّ لحقوق الإنسان لسنة 1948، تَشْرُطُ المادّة 14.1 أنّ من تعرّض للاضطهاد له الحقّ في اللجوء لبلد آخر. حدّدت اتفاقية جنيف سنة 1951 اللاجئ كشخص مُرَحَّلٍ. حينذاك، كان عدد اللاجئين مليون ونصف؛ في الوقت الحاضر بلغ عدد اللاجئين حسب المحافظة العليا للاجئين خمسين مليونا[33]. جزء كبير منهم موجود بصفة أساسية في إفريقيا وآسيا. هذه الترحيلات بالقوّة، مرتبطة على الدوام بحروب، كان لها أثر مدمّر على حياة الأفراد. بعد أن عاشوا التجربة الأليمة للهدم والموت حواليهم، كانوا مجبَرين على الهروب وقد ساهم هذا الارتحال في ضياع معالِم، في هشاشة أصابتهم.

فالأنثروبولوجيون الذين عملوا في المناطق التي تجمّع فيها اللآجئون كثيرا ما ردّدوا الحديث عن هذا الهدم الحادث للأشخاص. يفقد اللآجئ كلّ نشاط اقتصاديّ. تتكفّل به المنظّمات الإنسانيّة: لم تبق له أرض يفلحها،

ولا عمل يقوم به. يتلخّص عالمُه في قضاء يومه في المخيّم، وهويّته في بطاقة التموين التي يحملها من أجل أن يحصل على القوت الضروريّ. فمخيّمات دَادْعَابْ Dadaab في كينيا يصفها ميشال آجيي Michel Agier بأنّها «فضاءات خارج المكان والزمان[34]». أثناء تحرّيه، في سنة 2000، كانت تضمّ أكثر من 120.000 شخص، لكنّها كانت مُقامة بعيدا عن المراكز. تمّ نَصْبُهَا بعجلة، واستمرت حتّى ذلك الحين. يُعامل اللاجئون كضحايا؛ في نفس الوقت، فقدوا هويّتهم، يعيشون بين قوسين. ماضيهم، انتماؤهم العرقيّ والدينيّ، كلّ ذلك يمّحي عندما لم يُتَكَفَّلْ إلاّ بظرفهم الراهن والمؤقّت. يجد اللاّجئون أنفسهم إذن في وضعيّة بدئيّة. فهم يرون أنفسم مُستبعَدين، ليس فقط على صعيد الفضاء، بل على صعيد خصائصهم الاجتماعيّة. لا تمثّل المخيّمات مجموعات سكّانيّة فعليّة؛ ما هو مشترك بين الناس، يتمثّل في تجربة معاناة العنف. نسق التسيير، أشكال الانضباط التي تحكمهم لا تفتح إمكانية فضاء مبادرة أو كلمة حيث يكون الأفراد بإمكانهم أن يمارسوا مُوَاطَنَتَهُمْ.

هذه الصعوبة ستدفع إلى إعادة امتلاك ذاتيّة سياسيّة ليست مفصولة عن فقدان المعالم الهويّاتيّة المعاشة في الحياة اليوميّة. لنأخذ كمثال حالة لاجئي الهوتو hutu من مخيّم ميشامو Mishamo في تنزانيا في سنوات الثمانينيات الموصوفين من قِبَلِ ليزا مالكي[35] Liisa Malkki. بنى هؤلاء من جديد التاريخ ممجّدين أهليتهم وحقّهم في الأرض في مواجهة الحضور الاغتصابي للتوتسي Tutsi. هنا، التجمّع القسريّ للأشخاص من نفس الأصل يلائم تجذّرا في الوطنيّة، بينما اللاجئون الهوتو hutu الذين يعيشون في المدينة، في كيغوما، ينزعون إلى تقبُّل رؤيا كونيّة مندمجين في وسط أوسع.

التعارُض مابين هاتين التجربتين ليس له مع ذلك سوى بعد محدود. في مخيّمات أخرى، انتهى اختلاط السكّان بإعادة ترتيب التمايزات الهويّاتيّة. في مخيّم دادعاب، جمعت نفس التسمية بين أريتيريين وأثيوبيين، بينما ظهرت تسمية إثنية جديدة: الصوماليون البانطعوس Bantuus. تقليديّا يُعَامَلُونَ على أنّهم أدنى من قِبَلِ الصوماليّين، أُعْتُرِفَ لهم فيما يبدو بخصوصيّة من قِبَلِ الإدارة: «سمح لهم المخيّم إذن بأن يعيدوا إنشاء وضعيّة من جديد من داخل الإثنية التي عاملتهم بدونيّة[36].» حتّى داخل هذا الفضاء المحصور، يوجد ما يشبه الحياة الاجتماعيّة والاستراتيجيّات السياسيّة يمكنها أن تَنْبَجِسَ.

في معالجتهم لهذا الميدان الخاصّ جدّا الذي تمثّله مخيّمات اللاّجئين، يبرز الأنثروبولوجيون ملمحين لواقع لا يمكن اختزاله بطريقة شديدة التبسيط. في المقام الأول، من الواضح أنّ الأشخاص المرحّلين يجدون أنفسهم مُبعَدين خارج التسمية ومختزَلين في عراء الحياة. إنهم يمرّون، بالمعنى الحقيقي، بتجربة عوز وبإحالة خارج دورة الحياة، ما يمثّل، في المجتمع السلعيّ، الحالة البدئيّة بامتياز. فإذا كان العنف العضوي-الذاتي يندرج في قلب سيرورة المبادلة نفسها، واقع المخيّم يقذف بنا في قلب اقتصاد البقاء حيث يكون الفرد خاضعا لحماية مركّب من الأعضاء يتمّ التنسيق بينها من قِبَلِ المحافظة السامية للاجئين. HCR. مع أنّ هذه التبعيّة وهذا العوز لا يُعَبَّرُ عنه بتجزئة تامّة لموجودات مختزلة إلى حدّ العزلة. في الحياة اليوميّة، يتحدّث الناس مع بعضهم، يتنظّمون؛ هكذا قام فريق من اللاجئين بتهيئة فعل احتجاج على النوعيّة السيّئة للطعام في المخيّم وقدّم ذلك في قناة البيبيسي وورلد BBC WORLD.[37] سيكون هناك إذن انفتاحٌ لفضاء عموميّ للتواصل، بفضل الوسائط، مع العولميّ. فضاء هشّ، لأنّه ما الذي يمكن

انتظاره من «العالم الأوّل» الأحياء الذين هم، من هجرة إلى ترحالٍ، يجدون أنفسهم من جديد في المخيّمات؟ من ناحية البلدان الغنيّة، ليس هناك بخل في الكلام الجميل حولهم، ولكن سيكون هناك تلقٍّ لـ«بؤس العالم»... بحيث أنّ اللاّجئين الذين يتسارعون إلى أبواب البلدان الغنيّة يجدون أنفسهم خارج الشرعيّة[38]؛ لكن هل هم لم يغادروا أبدا هذه الحالة انطلاقا من اليوم الذي انتُزِعَتْ منهم مواطَنَتَهُمْ الأصلية؟

تشغل الصراعات الهويّاتيّة، من ناحية، التوتّرات بين النخب والفئات الشعبيّة، من ناحية أخرى، مقدّمة المسرح الكونيّ. تأخذ كلّ معناها باعتبارها ردّ فعل معبِّرًا عن إشكاليَّة العيش الذي يُسْتَخْدَمُ كجواب عن التهديدات الحقيقيّة أو اَلْمُستَوْهَمَة للعولمة. غير أنّ هذه الأشكال للعنف ليست غير مسبوقة، تماما مثل تعيين المشاجب التي تُعَلَّقُ عليها المساوِئ والإثارات المفاجئة للحمّى التي تقود إلى عمليّات الاستئصال الجذريّ للمجموعات التي أصبحت هدفا لغضب الجماهير. تكمن الجدّة الحقيقيّة في حالتي عنفٍ تنموان في علاقة سيمترية وتعاكسان الشرعيّة. من ناحية، يقود التسليع المعمَّم منذ اليوم إلى إمكانية عنف عضوي-ذاتيّ: نقطة إثارة ضجيج وهلع، يجري هذا في سياق سلميّ تحت شعار مُطَمْئِنٍ يتعلّق بتقدّم الطبّ وتحت غطاء شرعيّة علاقة تعاقديّة. هنا يُرَسّخُ تعاونٌ بنّاءٌ بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب. في القطب الآخر، عالَمُ اللاجئين هو الكاشِف عن الاندماج المستحيل. صورة المخيّم، عوز السكّان الذين جُرِّدوا من إمكانية الإندراج من جديد في فضاء المواطنة والشرعيّة، يسمان حدود العولمة باعتبارها تنقّل مُعَمَّم منشِئا لعالم منفتح. يحمل اللاجئون، البدون وثائق، علاماتِ عنفٍ متمادٍ (ومُخفَّفِ السرعة بها) للعولمة.

الفصل الخامس

الهجرات، المواطَنة،

المجتمع المدنيّ

تتواءم العولمة مع تنقّل السلع، لكن أيضا مع تنقّل البشر. يُقَدَّرُ عدد الأشخاص الذين يعيشون خارج بلدهم الأصلي بمئة مليون. مهما بدا هذا الرقم مرتفعا، فهو لا يتجاوز 2% من سكان العالم. هذه الحركة في حدّذاتها ليست جديدة. كما يذكر لنا مؤرّخو العصور العتيقة - ألإسكندر الأكبر، الأمبراطوريّة الرومانيّة، ثمّ توسّع الإسلام وفتوحات جنكيز خان-، الأمبراطوريات الكبرى، بسياساتهم التوسعية، دفعوا عددا مغتبَرا من السكان إلى التنقّل. في عهد أقرب إلينا، كان من نتائج الاستعمار تنقّلات بجماعات كبيرة العدد: ثمانية ملايين من العبيد تمّ نقلها إلى الغرب وآسيا الجنوبيّة. لكنّ حركات الهجرة ضمّت، ما بين 1815 و1914، ستّين مليون من الأوروبيين، عَشْر ملايين روسي، اثني عشر صيني ومليون ونصف هندي.

اليوم سهّل تحديث النقل التنقّلات وسمح طبعا بالذهاب والعودة. فالهجرة لا تعني بالضرورة الاستقرار. يمكن بعد مدّة معيّنة العودة إلى البلد؛ يمكن أيضا للمرء أن يعيش في مكان ما وأن يعود بانتظام إلى بلده الأصلي. باختصار فإن ظواهر الهجرة كثّفت من الترابطات؛ بعيدا عن إضعاف العلاقات بين الهنا والهناك، فهي تنزع إلى تدعيمها. يُلَاحَظُ تشكيل

شبكات حقيقيّة لا تنظّم فقط التنقّلات، لكنها تعمل على المحافظة على الارتباط بِالْهُوِيَّة الجمعية خارج الحدود.

من بين الشؤون الأساسيّة للهجرة كونها تعود إلى المصاعب الاقتصادية التي تعرفها بلدان العالم الثالث. فالتشوّفُ للحصول على عمل ونقل جزء من النقود لعائلات المهاجرين كافٍ ليكون داعيا لاستمرار تدفّق السكان الذين يطرقون أبواب الأوطان النامية في مواجهة هذا الضغط، والدول المعنية اتّخذت سياسات انتقائيّة أكثر فأكثر. تهدف إلى تحديد عدد العمال غير المؤهلين، وبفضل طرق تصفية، تختار توطين نخبا قابلة لأن تتعاون في مشاريع هايغ-تيك. هكذا لوحظ نموّ نخبة كونية من الإطارات العليا تشتغل لفائدة الشركات المتعددة الجنسيات بين العواصم الكبرى في العالم وعلى قدر الإقبال الأحسن على هذه الصيغة من التوطين صحبتها أجور مرتفعة وآفاق لميدان عمل جذّابة. لم يبق سوى جزء كبير من السكان المهاجرين مكوّنة من عمال يدويين، عمال بناء، عمال موسميون، سواق سيارات أجرة، الخ. العديد من بينهم غير شرعيّين يأملون بعد مدّة معيّنة في الحصول على وثيقة تمكّنهم من ترسيم وجودهم في الأرض المستقبِلة. من الواضح، في جميع الحالات، أنّ البلدان الأصلية تستفيد من هذه الانتقالات، مثل المكسيك حيث المليارات من الدولارات تأتي من الولايات المتحدة، تمثل إحدى المصادر الكبرى للدخل الوطني.

الأنثروبولوجيا والهجرات

إنّ الأنثروبولوجيا التي بدت ذات كفاءة عالية في دراسة حياة الترحال في المجتمعات التقليديّة، لم تعتن بصفة كافية بالهجرات العالمية حتّى حوالي

الثمانينيات. منذئذ، تضاعفت الأعـمال الإمبيرقيّـة بهـدف رصـد أحسـن للآثـار التي خلّفتها هذه الحركات سـواء بالنسـبة لمجتمعـات اَلْمُنْطَلَـق أو في العـوالم المحيطة بنا حيث أصبحت مسألة الهجرات مـادّة للنقـاش. منـذ الآن فصـاعدا أصبحت ثيمات الهويّـة والمواطنـة في مركـز المجـادلات وعـلى قـدر احتـدادها غزتها استراتيجيات سياسية متصارعة بدون هوادة في قلب الفضاء العمومي.

يميّـز ميشـال كـيرني[1] Michael Kearney بـين ثـلاث نظريـات كـبرى وجّهت أعمال الأنثروبولوجيّين حول الهجـرات. الأولى، المنعوتـة بالحداثـة أو التكيّف، مستوحاة من أبحاث روبرت ريدفيلـد[2] Robert Redfield الـذي اعتنـى بتـدفّق الفلاّحـين نحـو المـدن في مـا بعـد-الحـرب. بـيّن كيـف تمثّـل المهاجرون قيم الحداثة: الفردانيّة، الرغبة في التربية، ذهنيـة المقاولـة، الميـل للتجديد. عند عودتهم إلى البلد، حملوا معهم هـذه القـيم فَتَـوَفَّرَتْ بـذلك الوسيلة لتنمية عقلانيّة لموطنهم الأصليّ. هذه الرؤيا المتفائلة كانـت حينئـذ مُسْتَخْلَصَة مـن الظـروف الحقيقيّـة لحيـاة الفلاّحـين في المدينـة، فهـم عـلى الدوام مُهَمَّشُون، تُسْنَدُ لهم أعمالٌ ثانويّـة ولـيس لهـم في الواقـع أيّ منفـذ للحداثة. على عكس الرؤيا الحضْريّة-المركزيّة لردفيلد التي تتطلّـب قطيعـة بين الفلاح المُحَضَّر وقيمـه التقليديّـة، بَـيَّنَ أوسـكار لـويس[3] Oscar Lewis كيف أنّ المهاجرين، بعيـدا عـن الانغـماس في الفردانيّـة، يغـذّون العلاقـات التقليديّـة المعتمـدة عـلى القرابـة وهكـذا يتكيّفـون بهـذه الطريقـة مـع وضعيات حرجة جدّا في الأحياء القزديريّة منتجين ما يُسَمّيه «ثقافة الفقر». ما بين القريـة والـحضر، هنـاك طبعـا امتـداد، مـا سـمح بتقويـة الشـبكات وإقامة مشاريع جماعيّة. ظهـرت الهجـرة كسـيرورة معقّـدة، ليسـت قابلـة للاختزال لمفهوميّة مُتَضَمَّنَة في مصطلحات التكيّف والحداثة.

تؤكّد النظرية الأنثروبولوجية الثانية على مفهوم التبعيّة. تعتبر أن نظريّة الحداثـة تتجاهـل التـاريخ، تتوقّـف عنـد مقاربـة اقتصـاديّة مصـغّرة تمـنح الأفضليّة للفرد. يجب أن تُـدْرَسَ الهجـرة كآليـة لاسـتغلال العـالم الثالـث في إطار تقسيم العمل الدولي. تكون الإحالة هنـا إلى نمـوذج مـذكور مـن قَبْـل لوالّرستاين[4] Wallerstein الذي يُبْرِزُ اسـتخراج فـائض الضـاحية وتوجيهـه نحو المركز. إذا ما كانت نظرية التبعيّة تسمح برسم صورة عامّة عن التبادل غير المتساوي، تقع على مشـارف ظـاهرة تهـدف إلى توضـيحها ولا تضـع في الاعتبار سوى الحتميّة التاريخيّة التي هي أصل هذه الوضعية. تفلـت منهـا في أغلب الأحيان خصوصيّة العلاقات الاجتماعية، الثقافيّة والسياسـيّة التـي تميّز الهجرة.

أين تكمن فائدة النظريـة الثالثـة المُقتَرَحـة، التـي تنطلـق مـن مبـدإ أنّ المهاجرين، إذا ما وجدوا أنفسهم محكومين بعلاقات إنتاج رأسماليّ موضوع تحت شعار سلب فائض العمل، خاضعة بالذات للمجموعـة البشريـة التـي ينتمون لها، أي لنسق من العلاقات حيث العائلـة، البيـت، أشـكال التبـادل التقليديّة مستمرّة في الوجود. فالبيان لا يتمّ في اتجاه وحيـد: والحـال هـذه فإنّ، كلّ في نوعـه، نظريـات الحداثـة والتبعيـة تطلبـت هـذه وتلـك محـوا للأنساق العلائقيّـة، المقاربـة «المصـغّرة»، التـي تُصِرُّ عـلى تحليـل الظـروف المحلّيّة في طرفي السلسلة، توضّح بأنّه، في حالات معيّنة طبعـا، تـأتي الهجـرة لدعم هذه الأخيرة.

في الواقـع، عـلى الـدوام، تنـتظم التـنقلات في إطـار الشـبكات. مـثلا، المهاجرون المؤقّتـون للـوص أربـولص Los Arboles، في المكسـيك[5]، الـذين يذهبون إلى الولايات المتحدة بحثا عن عمل، بعيدا عن عودتهم على الدوام

لنفس الموضع، بإمكانهم أن يذهبوا إلى كاليفورنيا ليبقوا مدة عام ويقضون العام الموالي في مالووكي Milwaukee في الميدويست Midwest، أو في مكان آحر. ما يحفّز على اختيار المقاصد، هو التوسع الحركي للشبكة بالنظر إلى الزيجات وعلاقات القرابة الحقيقية أو الخيالية الموجودة وما ينسجّ منها على مرّ الزمان. العقلانيّة الاقتصاديّة، التي ظلّت توجّه نحو المواقع الأكثر جذبا في ما يتعلّق بتوفّر العمل، هي مرتبطة بصفة واسعة بمنطق استعمال الشبكات.

من بين ما استندت عليه الأنثروبولوجيا في معرفة الهجرات وإعادة بناء التمفصل الحسّاس لما هو محلّي وماهو عولميّ من خلال هذا الجذع العلائقيّ الذي لم تهتمّ به النظريات «المكبّرة»، بينما إحدى المسائل اَلْمُثَارَة اليوم من قِبَلِ العولمة تخص بالضبط الطريقة التي تفكّر بها وتمارسها الجماعات، التي قيل عنها أحيانا بأنها «مُقْتَلَعَة من أوطانها»، بخصوص علاقتها المزدوجة بموطنها الأصلي والبلاد التي انتشرت فيها.

هناك عدد كبير من الدراسات الإحصائيّة حول الهجرة والسياسات العامّة التي عالجتها. ضاعف ديموغرافيّون وسوسيولوجيّون ومستشرفون من التحليلات والتشخيصات والتوصيات. تهتمّ الأنثروبولوجيا أكثر وبالخصوص بوجهات النظر أفراد وجماعات مندرجة مباشرة في هذه السيرورات. إنّه انطلاقا من التجربة المفردة للمهاجرين، بمراعاة تاريخهم، العلاقات التي يحتفضون بها مع مجموعتهم الأصلية، التي عالجتها الشبكات التي تندرج فيها.

لكنّ دراسة هذه التنقلات باعتبارها علاقات اجتماعية لا تستفرغ الموضوع. أثارت الأنثروبولوجيا نقطة أخرى خاصّة بالهجرات تتعلّق

بالهويّة: يمكـن أن يوجـد المـرء كسـائح في بلـد آخـر حـاملا لأوراق هويّتـه. فوضعيّة زائر أجنبيّ بصفة مؤقتة يمثل حالـة معيّنـة، بيـنما في حالـة عامـل مهاجر، فالوضع يختلف. هنـاك شـيئان: أحـدهما يتمثـل في شـخص يحمـل وثائق تمكنه من ممارسة نشاط في البلد المستقبل، أو أنّه مجرّد عامل بدون أوراق، قد يتعرّض لإعادته إلى بلده في أية لحظة. في جميع الحالات، ينتمون لفئة «اَلْأَلْيَن alien» التي شكّلتها الولايات المتحدة لـكي تعـيّن بهـا الـذين لا ينتمون بالمعنى الخالص للجماعة الوطنية.

كما يذكر كيرني[6] Kearney بخصوص مهاجرين مكسـيكيّين في الولايـات المتحدة، بقدر ما هذه الأخيرة تطلب الآلينس aliens باعتبارهم قوّة عمـل يمكن استعمالها بثمن بخس، بقدر ما هـي مـتردّدة في اسـتقبالهم كأشـخاص لهم وضعية شرعيّة، كمواطنين لهم كيانهم الكامل. كلّ يـوم، رغـم عمليـات المراقبة، آلاف الأفراد السريين يتمكنون من اجتياز الحدود ما بـين المكسـيك والولايات المتحدة. يوضّح كيرني بأنّ رجال الحدود ليس هدفهم منعهم مـن الدخول، بل بالأحرى تنظيم التدفّق، القيام بالتمييز بين طبقات من الـبشر، وفق توجه في نفس الوقت فئوي واجتماعـي. هكـذا يجـد الشـخص نفسـه منشطرا بين جسد مدفوع للعمل وشخصية قانونيّة. سيظلّ هناك شكل من الاستلاب مخصوص مُتَأَصِّلٌ في بنية الهجرات المُجَاوِزَة للأوطان. هذه الأخيرة تعيد على الدوام إنتاج تفريق بين أماكن العمل وأمـاكن إعـادة إنتـاج قـوة العمل.

لكن هجرات العمل من آثارها أيضا تحويل الجماعات التي تشارك فيها: تصبح جماعات مجاوزة للأوطـان. يمكـن مـثلا مقارنـة دياسـبورا ميكسـتيك Mixtec التي يعود أصـلها إلى المكسـيك، لكـنهم اسْـتُخْدِمُوا مـن جديـد في

أمريكا الشماليّة، في هذه الشركات المجاوزة للأوطان التي لم تعد في حاجة إلى الدولة من أجل تجسيد هويتهم. في حالة الهجرة المكسيكيّة التي انتعشت في المناطق الحدودية، خاصة في كاليفورنيا، لم يعد الأمريكيون منذئذ بإمكانهم مراقبة الفضاء الجغرافي فسعوا إلى المحافظة على خلفهم في الفضاء الاجتماعي والثقافي: ففرضوا الإنجليزية كلغة رسمية والعودة إلى وطنية دفاعية تتجسّد في إرادة دعم الحدود بإقامة جدار حقيقيّ.

هذا الخطاب وهذا الموقف الذان يتّهمان الأجانب باعتبارهم وراء الانحراف وتجارة المخدرات يجب ألاّ يخفيا ازدواجية الموقف عند الوطنيين اتجاه هؤلاء الآلينس aliens الذين يستعملونهم كقوة عمل. في مواجهة هذا الإنكار المُضاعَف الذي تمثّله من ناحية استحالة العيش عندهم بسبب الصعوبات الاقتصادية، من ناحية أخرى رفض تجنيسهم من قِبَلِ الولايات المتحدة، كان ردّ فعل المكستيك مشكّلين هوية جديدة مؤسّسة على تأكيد عرقيّة مشتركة. فالعرقيّة هي وسيلة تأكيد الاختلاف، لها مصدرها في تمازج الجماعة غير المتماثلة بنويّا في اقتصاد سياسيّ وحيد. يتمثّل التناقض، بالنسبة للأنثروبولوجي، في أنّه، لكي تتم مواجهة صعوبات الحداثة جيّدا، تمكّن المهاجرون من إعادة استثمار العناصر التراثية من أجل أن يبنوا أنفسهم رمزيّا باعتبارهم جماعة غير مُسْتَلَبَة.

خارج الحالة الخاصة لهذه الحدود، يتمثّل الرِّهانُ في إمكانيّة، بالنسبة للأفراد والجماعات الذين أصبحوا متمتّعين بقابليّة الحركة بفعل وظيفيّة الاقتصاد العالميّ، أن يندمجوا في البلدان التي يمارسون فيها نَشَاطًا مَا. صورة البدون- أوراق، السرّي، تُبَلْوِرُ في حدّ ذاتها التناقض الذي يتجه لأن يكون عميقا بين، من ناحية، قوّة السوق بأكملها، الضرورة المتبادلة لتحديد إلى

أقصى حدّ تكاليف الإنتاج بدعوة يد عاملة بخسة التكاليف بفضل التنقّل المُعَمَّم للبشر، ومن ناحية أخرى، الضرورات المرتبطة بالتجلّي السياسي والمجتمعي الغالب الذي تمثله الدولة الوطن. فمن ناحية، تتطلّب العولمة مرونة الحدود وخرقها؛ من ناحية أخرى، تنظيم المجتمعات داخل الحدود الترابية أوصل إلى إقامة عوائق أصبحت ضخمة أكثر فأكثر في مواجهة ما بدا كتهديد لاختراق يصعب التحكّم فيه.

يمكن التساؤل، مع ميشال- رولف ترويوت[7] Michel-Rolph Trouillot، إذا ما كانت تقوية التفاوتات الاقتصاديّة بين الأوطان في السياق العالميّ لا تتلاءم مع تدعيم للدولة في وظائفها الرقابية -gate keeper. بينما قدراتها الاندماجيّة، قدرتها على التعبير معا عن الاختلافات الثقافيّة، على إنتاج الوطن باعتباره جماعة سكانية متخيّلة، تبدو شيئا فشيئا أقلّ جدوى، يجري كلّ شيء وكأن الإلزام على الحدود وفّر لها إمكانية تكريسا من حيث الحكم والرموز.

اَلْمُوَاطَنَة

يجب عدم الاندهاش، في هذه الظروف، لمّا تكون مَوْضُوعَةُ اَلْمُوَاطَنَة قد اتّخذت مكانة مهمّة في الدراسات الأنثروبولوجيّة. فالمسألة الأكثر حدّة المطروحة بفعل تنقلات السكّان تتعلّق بصيغ الاندماج في الفضاء العموميّ. كيف يمكن التوفيق بين تنوّع الانتماءات الثقافيّة والاندراج في جماعة سياسيّة واحدة؟ تتمثّل المواطنة في الواقع في وضعيّة مسنّنة قانونيّا تحيل على مجموعة من الحقوق والواجبات المنوطة بالأفراد. لمّا يصبح هؤلاء الأخيرون مواطنين، يكون لهم منذئذ حقّ الولوج في الفضاء العمومي ويشاركون في القرارات التي تهمّ المجموع.

حسب التقاليد السياسية، تمثيلات المواطنة قد تختلف من دولة إلى أخرى. من بين النقاط الحسّاسة ما يتعلّق بالتمفصل ما بين الانتماء للجماعة السياسية والهوية الوطنية. في فرنسا، الجنسيّة ضروريّة لممارسة المواطنة. منذ سنوات، مسألة اقتراع المهاجرين في الانتخابات المحلية مطروحة، لكنها حتى الآن لم تلق إجابة إيجابيّة. في بريطانيا العظمى، كما في بلدان أوروبية أخرى، الجنسية ليست شرطا لازما من أجل الحصول على الحقوق السياسية، أو على الأقل على بعضها. دراسة حيّ لندنيّ نصف سكّانه أصلهم من بنغلاديش تبيّن أنّ حقّهم في الانتخاب لا يعترض عليه أبدا السكان من أصل لندني، حتّى وإن كان هؤلاء الأخيرين يلمّحون أحيانا بأن الناخبين من بنغلاديش ينتخبون وفق معايير «هويّاتيّة» مفضّلين المرشّحين من نفس أصلهم المحلي أو الإقليميّ. حقّ آخر، يتمثّل في الحصول على مساكن اجتماعيّة، يطالب به البنغلاديشيون باسم مواطَنتهم البريطانيّة[8].

في هذا المثال، يُدرك هامش اللعبة جيّدا الموجود بين الولاء للدولة الوطن، الجنسية، وما يسمّيه بنديكت أندرسن[9] «القوميّة nationité (nationess)»، شعور الانتماء لجماعة تتقاسم ثقافة، لغة، تاريخ يتميّز عن الجنسية. فالمسألة المطروحة بحدّة اليوم، بسبب طبيعة حركات الهجرة وتنوّع السكان داخل نفس إطار الحدود الترابيّة، يخصّ إمكانيّة الأفراد الجمع بصفة منسجمة بين ممارسة المواطنة السياسية والاختلاف الثقافي. فحكوماتيّة الدولة تُنْتِجُ تمثيلا في نفس الوقت عالميّ ومُفَرْدَن. فهي تُسطِّحُ الاختلافات وهذا التفتيت للمواطنين المُخْتَزَلُونَ في صفتهم كأفراد متساوين في الحقوق تميّز قضيّة التذويت التي تبدو، حسب ميشال فوكو، شرطا ضروريّا لضمان ضبط السكان. من هذا المنظور، تلعب المواطنة دورا له

خصوصيّته: تجد نفسها في قلب المشروع السياسي الحيويّ، لأنها تسمح بتنظيم مراقبة المحكومين عن طريق الحاكم ضامنة تأييده للنظام القائم.

هل في الإمكان أثناء ذلك ردّ قضيّة التذويت هذه لمحتواها التشريعي الصريح؟ أليس هناك في إنتاج اَلْمُوَاطِن (citizen making) بالأحرى تفاوض مستمرّ أكثر منه قولبة مُوحَّدة مفروضة من قِبَلِ الدولة؟ من أجل التفكير في هذا التعديل الحسّاس، يستعمل إيهوا أونغ[10] Aihwa Ong مفهوم اَلْمُوَاطَنَة الثقافيّة، الذي يعيّن الطريقة التي تتحقّق بها عمليًا قضيّة التذويت. تتميّز بذلك بتعريف المواطنة الثقافيّة كـ«حقّ الاختلاف (بخصوص العرق، الإثنية أو لغة الأهالي)، اتجاه معايير الجماعة الوطنية المهيمنة[11]». في الواقع، هذا النوع من التعريف يؤكّد على ضرورة الحصول على الاعتراف بحقّ الاختلاف بالمشاركة في الحياة الديمقراطيّة للدولة-الوطن. يتعلّق الأمر هنا بمطلب الأقلّيات، ما سيتطلّب بالنسبة للجماعات المهاجرة إمكانية الإعفاء من الاندراج الثقافي المفروض عليهم من قِبَلِ سلطة الدولة.

والحال أنّ الواقع مختلف تماما، لأنّ المؤسّسات والمنظّمات المكلّفة بالسياسة الاجتماعيّة تنفث معايير وقيما في القادمين الجدد الذين يتشرّبون بإيديولوجيّة تفتح المجال لأشكال من العنصريّة واستبعاد الآخر ولمفهوم ليبرالي جديد للمواطنة تمجّد الفردانيّة وذهنية المقاولة التي تسمح للمواطن ببناء رأسماله البشريّ الخاصّ. هكذا، فإنّ إنتاج المهاجرين باعتبارهم مواطنين أمريكان يلعب على ازدواجيّة مستمرّة بين توجيه اختلافاتيّ، وبالأحرى مُعَنْصَر، ومنظور مقاولاتي. يوضّح أونغ كيف أنّ النموذج المهيمن ثنائي القطبيّة أسود-أبيض ينطبق على السكان من أصل آسيويّ.

إلى جانب الصينيّين، كوريّون وفيتناميّون، يتقمّصون القيم الإيجابيّـة لـلأسرة وللأعـمال، حالـة الكمبـوديّين واللاووصـيّين تشـبه حالـة اللاجئـين الفقـراء الملوَّنين. تكشف حالـة الأفغـان والأثيـوبيّين عـن نمـط مـن الترتيـب يجعـل الأقليات تُعَامَلُ على الدوام على أنها في حاجـة للمسـاعدة بصـفة مسـتمرّة، على أنهم «آسيويّون سود[12] black Asian».

تستند قوّة الجهاز السياسي الحيويّ في كفاءتها عـلى إقامـة تراتبيّـة مـن القيم ذات قطبين تَوجَدُ فيهما الأقليات: من ناحية، أولئـك الـذين يتميّـزون بديناميّتهم، بانضباطهم الذاتي، الذين يشبهون «البيض»؛ من ناحيـة أخـرى، الجماعات التي تملك الحسّ بالنظام والعمل، الذين هم إلى حدّ مـا محكـوم عليهم ان يبقوا تابعين، مثل «السود» اَلْمَنْبوذين. يتعلّـق الأمـر إذن بجعـل هذه الأقليات تتلاءم، حتّـى وإن كـان لابـدّ مـن تحـوّل عميـق في التقاليـد، خاصة السلطة الأبويّة في الأسرة، بإعطاء النسـاء فرصـة ممارسـة اسـتقلالهنّ الذاتي فيتأكّد على الصعيد المهني. في نفس الوقت، الجهـاز لا يفـرض بصـفة ميكانيكية هويّـة جديـدة. يوضّـح أونـغ كيـف أنّ الأفـراد يتفاوضـون عـلى هـويّتهم في لعبـة مسـتمرّة لتلبيـة مُتطلّبـات نظـام يعرفـون أيضـا كيـف يوجّهونه لمصلحتهم.

فالضرورة والمرونة هما وجهان لمستقبل-المواطن في سيرورة يشتغل فيها الجهـاز الإداريّ والإيـديولوجيّ دون أن يسـعى إلى درجـة كبـيرة لاستئصـال الاختلافات والمميّزات الهويّاتيّة. في سياق العولمة، تتعقّد الأشياء، في الحدود التي يضع فيها الأفراد الذين ينمّون نشاطات اقتصاديّة من ناحيـة وتعـايش سلمي من ناحية أخرى استراتيجيّات للرفع إلى أقصى حدّ من هذه التعدّدية للانتماءات. فرجال الأعمال الذين أصلهم من هونغ كونغ الذين يسـتثمرون

في الصين وينمّون في نفس الوقت مشاريع في الولايات المتحدة يستفيدون من «مواطنتهم المرنة[13]»، متنقّلين من بلد إلى آخر، مرسلين أولادهم إلى جامعات أمريكيّة لكي يصبحوا فيما بعد مقاولين مقتدرين. يقدّمون أنفسهم على أنهم كونيّين، غير متردّدين في تشغيل الشبكات والتراتبيات القديمة ذات الطبيعة الزبائنيّة للحصول على يد عاملة صينية متدنية السعر التي يثري استغلالها نخبة الدياسبورا. فَاَلْمُوَاطَنَة اَلْمَرِنَة لا تنفصل عن تحقيق نجاح التراكم المرن. فالتنقّل السلميّ ذهابا وإيّابا، كما يسمّيه آيهوا أونغ Aihwa Ong، يعمل لفائدة جماعة مُفَضَّلَة.

يجب عدم التمادي في المطابقة بين اَلْمُوَاطَنَة المرنة مع اَلْمُوَاطَنَة اَلْمُعَوْلَمَة التي ينزع البعض إلى ادّعائها. لعلّه على العكس، لأنّه بدون وجود الحدود والدول- الأوطان المتمايزة، يصبح من المستحيل التحويل إلى مصدر هذا الذهاب والأياب بين القارّتين. بصفة أعمق، فكرة مواطنة مجاوزة للوطن بدون ذلك لن تكون قابلة للتجسيد. أوقف تاريخ 11 سبتمبر في سيرورة فتح الحدود وديناميّة التنقّل الحرّ للأشخاص.

مما يدفع إلى استنتاج أنّه، حتّى في السياق الأوروبي، مشروع تجاوز الإطار الوطني، الذي كان سيفتح إمكانية «وطنيّة دستوريّة» تغنّى بها هابرماس Habermas [14]، لم يُتَوَصَّل إليها. هنا، مثل ما الحال في أماكن أخرى، سيجد مستقبل المواطن تحقيقا له داخل الحدود، في شروط أحيانا إشكاليّة. تحت غطاء الاحتواء والإدماج، الدولة المعاصرة تحدّد شروط الانتماء واللا-نتماء؛ إنّه في نفس الوقت مبدأ للإدراج والاستبعاد، يُنْتِجُ النحن والآخر معًا[15].

الدراسة التي وضعها جون بوين John Bowen حول قضيّة الخمار في فرنسا تبيّن جيّدا هذه الصعوبات. فارتداء الخمار في المدرسة من قِبَلِ فتيات

مسلمات وضع مباشرة موضع مساءلة نموذجا من المواطنة يُدَّعَى بشموليّته الجمهوريّة ويمنع كلّ مساس باللاّئكيّة. من وجهة النظر هذه، ارتداء الخمار كان مرادفا لإبراز علامة دينيّة في الفضاء العمومي، يجافي نموذجا يفرّق بوضوح بين ما يعود للعموم حيث الدين قناعة شخصية فهو أمر خاصّ، حيث كلّ شخص حرّ في أن يلتزم بمعتقداته. أثارت قضية الخمار جدالا واسعا، بتعيين، سنة 2003، لجنة حول اللاّئكيّة جمعت مثقّفين، منتخبين وموظّفين سامين. في مواصلة عمل هذه اللجنة، وافق البرلمان في السنة الموالية على قانون يمنع «ارتداء العلامات أو الألبسة التي يبيّن من خلالها التلاميذ عَلَنًا انتماءً دينيًّا». تعكس الضغوطات التي تمّت ملاحظتها اتجاه هذه النقاشات مشكلا محدّدا: الموافقة بين الشمول المُتَغَنّى به من قِبَلِ الدولة-الوطن والتنوّع الثقافيّ اَلْمُدْرَج من قِبَلِ العولمة ومدُّها. كما يذكر بوين[17] Bowen، إنّها مسألة الاندماج - والدلالة التي تُمْنَحُ لهذا المصطلح- التي هي في قلب النقاش. فما هو موضع اتّهام، ليس مجرّد «التهديد الإسلاميّ»، هو، أبعد من ذلك، إنّها مسألة الديني، أفق إعادة تشكيل الفضاء الجمهوري العامّ القابل لأن يضع في الحسبان التنوّع دون أن يتنكّر إلى حدّ كبير لهويّته الخاصّة.

بخصوص اَلْمُوَاطَنَة، للعولمة آثار متناقضة. فمن ناحية، هي مصدر للانفتاح تستدعي تنقّلا للبشر خارج الحدود. هذه الحركة تسمح للأفراد بأن يتخطّوا تمثيل انتماء وحيد مندرج تماما في الموطن الأصليّ بغرض تجريب أشكال هويّة تعدّديّة وتتحقّق في مثال مُوَاطَنَة مَرِنَة. في نزعة التوحيد الكنسيّة المُعولمة[18]، سيكون هناك مكان لِكَوْنِيَاتِيَّة هي، في حدود ما، ستفرض نفسها في مواجهة رؤيا ضيّقة، حدوديّة، تحضن أولويّة السيادات

الوطنيّة. إذا تمعّنّا فيها النظر عن قرب - إنّه الوجه الآخـر للعولمـة-، التنقّـل المُعمّم يشتغل في عالم حيث الحقائق التاريخيّـة، السياسـيّة والثقافيّـة هـي كلّيّة الوجود. فالحدود ليست مجـرّد عـوارض ترابيّـة، إنّهـا تجسّـد مفـاهيم مختلفة للانتماء الوطني، للسيادة، بحيث أنّ الأفـراد، عنـدما يتمكّنـون مـن إيجاد موقع في المجتمع المستقبِل، عليهم على الـدوام الـتلاؤم مـع معياريّـة جديـدة للحصـول عـلى حقـوق تمـنحهم صـفة محكـومين سياسـيين كـاملي الحقوق. إذا ما تمّ قبول كون التنـاقض بـين الانفتـاح والحـدود، اَلْكَوْنِيَاتِيَّـة وأولوية الدولة-الوطن هي مُعْطَـى أوّليّ للعولمـة، لابـدّ حينئـذ التأكيـد بـأنّ كون هذه الوضعية هي أيضا ملائمة لانبثاق تيارات تسير في اتجاه صلابة في العمل السياسي المستقطَب من قِبَلِ المؤسسات التقليديّـة للسـيادة. تشـهد على الوصول لمقدّمة الركب لفاعلين جماعيّين باسم المجتمع المـدني لمواجهـة القوى الجديدة للرأسماليّة النيو-ليبيراليّة.

ميلاد مجتمع مدنيّ

في مواجهة مختلف أشـكال القهـر والاسـتغلال، يُلَاحَـظُ تشـكّل حركـات تهدف إلى التعبير عن طموح الذين يظهـرون كضـحايا العولمـة. في مواجهـة الأمر الواقع، النخب والمؤسسات، تُستخدم كثيرا الإحالة إلى مفهوم المجتمـع المدني لتعيين ما يتعلّق بامتيـاز بمـا هـو «غـير-حكـوميّ». فـالمجتمع المـدني حينئـذ هـو مفهـوم نسـبيّا غـامض، تُشْرَكُ بـه الشـبكات والمـنظمات غـير الحكوميّة المتواجدة عبر المعمورة. لكي تتّضـح الرؤيـة، مـادام هـذا المفهـوم أصبح منذ الآن جزءا من أداة الأنثروبولوجيّين، بعض الملاحظات المحيلـة إلى النشأة لابدّ منها.

في البداية، جرت العادة على الدوام النظر إلى المجتمع المدني على أنّه مفهوم هيجلي. إذا كان صحيحا بأنّ كاتب مبادئ فلسفة الحقّ جعل العبارة تشيع، فهو نفسه استمدّها من تراث أكثر قدما يعود إلى القانون السياسي لأرسطو (باللاتينيّة societas civilis) والتي استُخدمت بكثافة في الفلسفة السياسية للقرن السابع عشر والثامن عشر. يخصّص لوك Locke فصلا كاملا لهذه المسألة في معالجته الثانية للحكومة المدنيّة، حين يُقَابِلُ المجتمع المدني بدولة الطبيعة: إنه يخضع لقوانين، تسجّل انتصار الحضارة على الهمجيّة. في الفهم الذي يمنحه لوك Lock للمفهوم، يتعلّق الأمر بمجتمع متمتّع بتنظيم قانوني وسياسيّ. ليس من باب الصدفة أن يسمّي الفيلسوف الفصل السابع لمقالته: «في المجتمع السياسي أو في المجتمع المدنيّ». بصفة أكثر تعميما، مَاهَى مؤلّفون أيضا مختلفون عن روسو Rousseau وهوبس Hobbes بين مجتمع مدنيّ ومجتمع سياسي: ما كان يهمّهم، هو تسجيل انزياح هذه «الدولة المدنيّة» بالنسبة للدولة الطبيعية التي تتميّز بغياب الرابط السياسي.

في تتبّعه لنشأة المفهوم الحديث للمجتمع المدني، يردّه الفيلسوف شارل تايلور Charles Taylor إلى أصل مُضَاعَف، من ناحية كما هو عند لوك Lock ومن ناحية أخرى كما هو عند منتسكيو Montesquieu. يعتبر منتسكيو Montesquieu بأن المجتمع يستند على عقد اجتماعيّ غير قابل للنقض يسبق الدولة. يكون إذن مستقلاً ويوجد نوعا ما «خارجا» عنها ويمكنه أن يقاوم تحكّمها. هناك فرق بين معاهدة اتحاد عن طريقه يؤلّف الناس مجتمعا ومعاهدة الخضوع الذي عن طريقه يقبلون الخضوع لحكم. بالنسبة لمنتسكيو Montesquieu، في المقابل، المجتمع المدني غير منفصل عن

السلطة السياسيّة. من هذا المنظور، ما يهمّ كاتب روح القوانين، هو الطريقة التي يتنوّع بها الحكم، العمود الفقري للمجتمع، فَيُنْشِئُ كيانات وسيطة تلعب دور الحكم-المضادّ، أو على الأقل تسمح بممارسة التوازناتcheck and balance الأساسية لكي تكون دولة القانون فعلية.

في ما يذكره لوك Lock، سيكون المجتمع المدني إذن فضاء عموميّا يمكنه أن يحفظ استقلاليته بالنسبة للحكم السياسي، بينما، في ما يذكره منتسكيو Montesquie، المنظمات والجمعيات التي تشكّله تجعل السياسة تمتدّ بصفة غير موحّدة، ما دام يمكنها أيضا أن تكون في موقف احتجاج وليست مُسْتَخْدَمَة من قِبَلِ هذا الأخير. طبعا، يضيف تايلور Taylor، مع مرور الزمان اختلط التياران. امتزجا وأصبح ليس من المُتيسِّر التمييز بينهما. ما هو مؤكَّد، يمكن اليوم أيضا تأويل مرجع المفهوم باستعمال هذه الشبكة. من ناحية، تسمح بفهم لماذا تبقى مسألة التمفصل بين السياسة والمجتمع مركزيّة للتفكير في عودة ذكرى هذا المفهوم. من ناحية أخرى، تساعد، فيما سنراه في ما بعد، على وضع الطابع المزدوج على الدوام للمنظّمات، التي تدّعي كونها من المجتمع المدني، في إشكاليّة، لمّا تؤكّد استقلاليّتها عن السلطات، كونها «غير-حكوماتيّة»، وأنها، في سياقات أخرى، تسعى بحيث تؤثّر بكامل وزنها على هذه السلطات.

ليس هناك ما يُدْهِشُ في أنّ النجاح الراهن لتعبير «مجتمع مدني» سواء كان مرتبطا بالطريقة التي يمكن أن يحيل بها هكذا على عقائد وعلى تيارات أخلاقيّة-مهنيّة وسياسيّة متمايزة. لنلاحظ بأنّ اللحظات المُؤسِّسة لنظريات المجتمع المدني تتعلّق بالنصف الثاني من القرن الثامن عشر. عموما، تُنْسَبُ أهمّيّة هذا المفهوم إلى «تحوّل المجتمع الأرستقراطيّ إلى مجتمع تجاريّ[20]».

يُلاحَظُ بأنّ نموّ الرأسماليّة، الصعود القويّ المتلازم للبورجوازيّة كـان مرتبطـا بظهور جوّ عموميّ مستقلّ ذاتيّـا ونشـأة الدولـة-الـوطن الحديثـة والفـرد-المواطن. من أجل إعادة اسـتعمال صـيغة مـاركس Marx وأنجلـز Engels، المجتمع المدني كما هو لا ينمو إلاّ مع البورجوازيّة[21]. مع انتصـار مـا سـمّاه مـاك فارسـون[22] MacPherson «الفردانيّـة التملّكيّـة» يتّضـح التهديـد بتفتيت للمجتمع، بخضوع البشر لمصلحتهم الخاصّة.

في هذا السياق، يُلاَحَظُ انبثـاق تأمّـل حـول إمكانيـة قيـام نظـام جديـد أخلاقيّ يكون معاكسا لخطـر التفتيـت وإنشـاء «مجتمـع للأجانـب[23]». في الجدول الذي أقامه آدام سميث[24] Adam Smith لعـالم تسـود فيـه اليـد الخفيّة للسوق حيث يكون وحده هو المحـرّك للمصـلحة الصريحـة للأفـراد لابدّ من معارضته بمنظّمة تسمح بالمحافظة على قيم تَمَدُّنٍ. حيث تتضاعف الخطابات حول المجتمـع المـدني مُتَّخِـذَةً كموضـوع العلاقـة الإشـكاليّة بـين الدولة والمجتمع، مسألة الفضاء العموميّ ودور الجمعيّـات كأمـاكن بديلـة لتحقيق الصالح العامّ. نفس الشيء، إشكاليّة العائلة المنظور إليها عـلى أنهـا الأساس المعنويّ للجماعة، التمفصل الممكن بين هذه الأخيرة وفضاء السـوق الحرّة، جميع هذه الأسئلة هي مركزيّة في النصـوص الكـبرى حـول المجتمـع المدنيّ التي سوف تغذّي التأمّلات الهيغليّة، هذه الأخيرة ما هي، مـن بعـض المنظورات، سوى تملّك مـن جديـد للـنفس في الحركـة الجدليّـة التـي تُنـتج الدولة باعتبارها هي نفسها مُتَعَذِّرٌ تَجَاوُزُهَا.

يمكـن التسـاؤل، مـع فوكـو[25] Foucault، إذا مـا كـان أحـد النصـوص المفاتيح المذكورة لفهم هـذه الحركـة لـيس محاولـة حـول تـاريخ المجتمـع المدني لآدام فيرغوسون[26] Adam Ferguson، في الحـدود التـي يمثّـل فيهـا

المقابل لطروحات معاصره. ما أصبح محلّ اتّهام، حسبه، مع دخول الإنسان الاقتصادي، هو مفهوم الحكوماتيّة الذي كان سائدا وقتئذ والذي كان يُمَارَسُ في فضاء سيادة مسكونة بمحكومين بالقانون. في فوضى الحقّ الإلهي، يستمدّ الحاكم شرعيّته من اللـه. يطبّق حكمه على محكوميه بمراعاة هـذا الحـقّ. حتى ذلك الحين هذا البعد الإلهي وحده ظلّ غير قابل للاختراق. عندما تـمّ فرض صورة المحكوم الاقتصادي، حدث تحوّل كبير. فن الحكم، المحدّد حتى ذلك الوقت بالميدان التشريعيّ، كان لابدّ من استعماله في فضـاء اقتصـاديّ. مع أنّ، هذا الأخير يخضع لليـد الخفيّـة للسـوق. تـمّ هنـا تجريـد الحـاكم، فبعض الأشياء أفلتت من قبضته.

هل في الإمكان الاكتفاء بالبقاء سلبيا في مواجهـة المجـال الاقتصـادي؟ هل لابدّ من قبول التفريق بين المحكوم التشريعي الذي مرجعُه السـيادة والمحكوم الاقتصادي الذي يخضع لليد الخفيّـة عـلى أنّهـا مُتَعَـذِّرٌ رَدُّهَـا؟ للإجابة عـلى هـذين السـؤالين الـذين يعنيـان مـا سـمّاه فوكـو «القابليـة للحكوماتيّـة» لهـؤلاء المحكـومين بالقـانون، هـا هـو فضـاء جديـد يظهـر ليتضمّن المظهرين في كُلٍّ سيُسـمّى المجتمـع المـدنيّ. هـذا المفهـوم مُـلَازِمٌ لتقنية جديدة في الحكومة. فـالمجتمع المـدني لـيس فكـرة مجـرّدة، لكنّـه بالأحرى «مفهـوم لتقنيـة حكوميّـة[27]». يتحـدّث فوكـو أيضـا عـن واقـع تصالحيّ، يضع على نفس الصعيد المجتمع المدني ووقائع أخرى من نفـس النوع مثل الجنون والجنسانيّة التين تنبثقان من لعبة الحكوماتيّة، «مابين الحاكمين والمحكـومين». يسـمح المجتمـع المـدني بـالتفكير في الإنسـان في علاقاتـه الملموسـة ولـيس مـن الزاويـة المختزلـة لصـفاته التشريعيّـة والاقتصاديّة.

تكمـن أهمّيـة إشـكالية فيرغوسـون Ferguson، في كونهـا أولا تلغـي التعارض بين دولة طبيعة ودولة مدنيّة. فالمجتمع المدني حاضر على الـدوام، حتى في المرحلة الأكثر قدما. أضف إلى ذلك، أن المجتمع المـدني لا يعـود إلى نشأة تعاقديّة. فهو لا يتطلّب التخلّي عن حقوق، ولا أية سـيادة تُقَـامُ عـلى قاعدة معاهدة خضوع. لايتلخّص المجتمع المدني أبـدا في تجمّـع لمحكـومين اقتصاديّين. يتطلّب أن تساهم فيه مصـالح غـير أنانيـة، أنـاس غـير معنيّـين، فحسب فيرغوسون Ferguson، سعادة الأفراد هي الغرض الأكبر للمجتمـع المدني. للمجتمع المدنيّ أيضا تجذّر محلّي في مستويات مختلفـة، مـن الأسرة إلى الوطن، مرورا بالقرية. هناك استنتاجات أخرى: أفرز المجتمع المدني منذ أصوله سلطات سياسيّة. على خـلاف الفلاسـفة، الـذين بالنسـبة لهـم تصـوّر العقد الاجتماعي تطلّب قطيعة، السياسـة مندرجـة بـالطبع في المجتمعـيّ. أخيرا، يتّضح أن المجتمع المدني هوالمحرّك الأساسيّ للتاريخ.

كما يُلاَحَظُ، ستحدث قطيعـة هامّـة إذن، في النصـف الثـاني مـن القـرن الثامن عشر، التي ستتجلّى في فكّ ارتباط مفهوم المجتمـع المـدني بالخطـاب الفلسفيّ. تمّ تجنيده كوسيلة ضروريّة لفـنّ الحكـم، بهـدف إعـادة تركيـب حقل هو عرضة للانبجاس بين القوة الكبيرة لما هـو اقتصـاديّ واسـتمرار مـا هو تشريعيّ. مهـما كـان الحـال، سـيكون مـن ناحيـة الحكـم هنـاك عَجْـزٌ للحفاظ على التحكّم في مجتمع متحوِّل. يأتي المجتمع المدني لنجدة الحـاكم. بصفة متناقضة يفـرض نفسـه كمجـال متمتّـع باسـتقلال ذاتيّ قـويّ، مُنْـتِجٍ بامتياز للحكم والتاريخ. يجـري كـلّ شيء وكأنّـه، في أزمنـة الأزمـة هـذه، في هذه المرحلة التاريخيّة للتحوّل، جاء المجتمع المدني لكي يملأ فراغا، أن يمـنح صورة ملموسة، للجماعة في مواجهة التَكَيُّس التشريعـي للدولـة المتمثّـل في

السيادة. في هذا التعليق، يبدو أنّ فوكو، مُفضّلا مسألة الإنسـان الاقتصـادي homo oeconomicus ومحاورا غيابيا بصفة ما فيرغوسـون وسـميت، هـو بعيد جدّا عن شارلس تايلور الذي يجد في الفلسفة الكلاسيكيّة النقطة التي ترسو فيها مفاهيمنا عن المجتمع المدني. لكن إذا نظرنا فيها عن قـرب أكـثر، يمكن اعتبار أنه حول نقطة أساسيّة - العلاقـة بالسياسـة- المقاربتـان، مهـما كانتا مختلفتين، تشتركان في توضيح ما بدا غموضا منشئيّا لهذا المفهوم.

يمكن التساؤل لماذا هذا الالتفـات إلى نشـأة المجتمـع المـدني يلقـى عنايـة بينما اليوم العبارة مُثَارَة في السياق غير المسبوق للعولمة. المعاينة الأولى، هـي أنّ الفترة الحالية ليست منفصلة عمّا كان يجري في نهاية القـرن الثـامن عشر. اليوم مثـل البارحـة، يُسـتعمل الخطـاب حـول المجتمـع المـدني كجـواب عـن سيرورة معقّـدة تـتجلّى عـن طريـق اخـتلال سـيتعمّق بـين الجهـاز السـياسي والديناميّة الاقتصاديّة المشغّلة من قِبَلِ الرأسماليّة. حتّى قبل أن يكـون الأمـر متعلّقا بمسألة العولمة، من المهم معاينة أن الإحالة إلى المجتمع المدني عـاد في مراحل عرفت أزمة الدولة. طبعا نذكر الطريقة التي أعاد فيهـا غـرامشي مـنح المفهوم جدوى جديدة في عصر حيث، في مواجهـة الدولـة البرلمانيّـة المنهـارة، كانت الدكتاتوريّة تبدو هي البديل الوحيد. وجد المجتمع المدني نفسه مجنّدا في حركة نقدية مضاعفة صريحة (ضدّ الفاشـية) وضـمنية (ضـدّ السـتالينيّة). حـديثا جـدّا، عـاد المجتمـع المـدني إلى مقدّمـة الـركح مـع حركـات مثـل صوليدارنوصك Solidarnosc، في بولونيا، في بداية الثمانينيـات، التـي وقفـت في مواجهة النظام في البلدان الشرقية، أو أيضا في نقـد النظـام الشـيوعي مـن قِبَـلِ منظّـرين مثـل آدام ميشـنيك Adam Michnik . كـما يلاحـظ تـايلور، «مفهوم "المجتمع المدني" يعبّر عن برنامج بناء أشكال من الحيـاة الاجتماعيّـة

من أسفل [from below] متحرِّرة من وصاية الدولة[28]». مسألة الحريات المدنيّة، إمكانية العودة إلى اقتصاد سوق طُرِحَتْ فعلا ودور المنظمات المدّعية انبثاقها من المجتمع المدني في سيرورة الانهيار السريع للأنظمة الشيوعيّة كان أساسيّا[29].

بالتوازي، عرفت الإحالة إلى هذا المفهوم نجاحا في بلدان الجنوب، خاصة في الهند، حيث الانتقادات الموجّهة للدولة - الوطن توخّت بدائل من النمط الأهلي، وفي إفريقيا، حيث «سياسة البطن[30]» دفعت إلى البحث عن أشكال أخرى من الحكوميّة. في البلدان الغربيّة، نقد حرفيّة الدولة، الذي عرف ازدهارا مع انتصار ولفار ستات welfare state، أوصل إلى استدعاء المجتمع المدني ثانية بينما بدا أن أجهزة التمثيل التقليديّة لم تعد قادرة على القيام بدورها بصفة مناسبة. من هذا المنظور، اللجوء للمجتمع المدني، أي تدعيم المناخ العموميّ، التجنيد الجمعويّ، مبادرة الحركات الاجتماعيّة، عليها أن تُجَذِّرَ الديمقراطيّة.

من المجتمع المدنيّ

إلى غير - الحكوميّ

في الواقع، كل شيء يجري وكأنّه، من جرّاء العولمة والتوتّرات الحادثة بفعل أشكال الإنتاج والتبادل الجديدة، خلخلة شكل الدولة-الوطن، التمزّقات الحادثة في محيط النسيج الاجتماعي[31] أحدث كلّ ذلك أثرا شبيها بالطريقة التي، في نهاية القرن الثامن عشر، البروز المفاجئ للأنسان الاقتصادي homo oeconomicus الذي حطّم المفهوم التقليدي للسيادة. ما اَنْتُقِدَتْ عليه الدولة، هو عتامتها الكبيرة والنزعات الهيمنيّة للحكومة،

وكذلك الصعوبات المتزايدة التي تلاقيها لـكي تسـتجيب، ولـو بالحـدّ الأدنى، للطموحات الاقتصاديّة والسياسية لمختلف الفئات ولضمان الحياة المناسـبة للمواطنين. مثل الحاكم الموصوف من قِبَـلِ فوكـو، يبـدو مـا هـو اقتصـادي يَفْلُتُ شيئا فشيئا من قبضة الدولة. يـتجلّى هـذا في تراجعهـا عـن وظـائف المراقبـة والإكـراه، وعـن طريـق المحاولـة المتزايـدة لإسـناد مهـامّ تعـود إلى السياسة الحيويّة لتقوم بها بالنيابة مـنظمات تعـود للمجتمـع المـدني. مـن ناحية أخرى، بخصوص التمثيل، النزوع إلى تقديس صورة هذا الأخـير يمكـن أن يُتَرْجَمَ على أنّه صورة جديدة للشعبويّة.

أمام الغموض الذي يطغى على هذه الإحالة السـحريّة دومـا للمجتمـع المدني، ليس من غير المفيد التوضيح، كما فعل تايلور[32]، بـأنّ هـذه العبـارة يمكـن أن تكـون لهـا عـلى الأقـلّ ثلاثـة معـاني. يمكـن أن تـدلّ عـلى وجـود جمعيات حرّة، ليست تحت وصاية الدولة. لكن يمكن الحديث عن مجتمع مدني «حيث فقط لمّا يكون المجتمع كلّه بإمكانه أن يبني نفسه وأن ينسّـق أفعاله من خلال هذه الجمعيـات المتحـرّرة مـن وصـاية الدولـة». بـالمعنى الثالث، يحيل المجتمع المدني على سياق اجتماعـي سـياسي حيـث مجمـوع الجمعيات يمكنها أن تحدّد بصفة دالّة أو انعكاسيّة مجرى سياسـة الدولـة. في الحالة الأولى، يوحي المجتمع المـدني فقـط بوجـود جمعيـات؛ في الثانيـة، يتطلّب أن تشـكّل الجمعيـات مناخـا مسـتقلاّ ذاتيّـا وضـابِطا لنفسـه: هـذا المفهوم يتطابق مع نقد لليمين للحرفيّة؛ في الثالثة، يحيل على جمعيات لهم تأثير مباشر على السياسات العامّة: يحيل تايلور Taylor هنا على الحركـات الاجتماعيّة الجديدة وعلى نقد اليسار للحرفيّة.

في تحديد حمولة المفهوم، يُلاحَظُ بوضوح بأنّه يعني حقلا واسعا جدّا ليضمّ التزامات تغطّي طيفا سياسيّا. لكن يجب عدم الدهشة إذ أنّه بمداراته الغامضة، يجد المجتمع المدني نفسا جديدا في سياق موسوم بانبثاق على الصعيد الأول لعدد من الأسئلة التي لا تبدو انها تعود للسياسة بالمعنى الضيق للكلمة والتي هي مرتبطة مباشرة بالعولمة. في العشريات الأخيرة من القرن العشرين، بفعل تعمّق الاختلالات الاقتصاديّة والاضطرابات البيئيّة التي تسببت فيها الأشكال الوحشيّة لزعزعة الأسواق، أمكن ملاحظة تضاعف وضعيّات التأزّم، التي كان لها أثر مباشر تمثّل في كثافة العنف الذي تحدثت عنه في الفصل السابق. نتج عن هذا انتقالات كثيفة للسكان وتضاعفا لمخيّمات اللاجئين. انطرحت مسائل ما هو إنسانيّ وحقوق الإنسان، دون أن تكون فيما يبدو سلطات الدولة التقليديّة قادرة على التكفّل بهذه المشاكل. دفعت هذه الوضعيّة إلى انبثاق أو تدعيم المنظمات التي تتعيّن بصفة صريحة على أنها غير حكوميّة وتتدخّل بصفة أساسيّة في العالم الثالث. ذه التنظيمات، من أمثال أدبّاء بلاحدود، العمل ضدّ الجوع، الإعاقة العالميّة، وغيرها، مارست، إلى جانب المساعدة الآنية التي استطاعت تقديمها، وظيفة الشهادة والخبر بخصوص الرأي العام والتشهير باغتصابات وخروق حقوق الإنسان.

التصاعد القويّ للمنظمات الإنسانيّة، الصدى الذي لاقاه عملُها عند السكان الغربيّين يمثّل بدون شكّ إحدى المعطيات المميزة للثلاثين سنة الأخيرة. على آثارها تمّ خلق كوكبة من المنظمات غير الحكوميّة ONG تمارس كفاءاتها في ميادين شديدة التنوّع. لكن بدون شكّ ليس من باب الصدفة إذا ما صُنِّفَ عفويا هذا النمط من الفاعلين الاجتماعيّين-السياسيّين

في فئة معولمة ذات مدارات غامضة إلى حدّ ما: ما هو إنساني. تعدّد تجسيدات هذا النعت ذو دلالة: يتم الحديث عن التزام إنسانيّ، نجدة إنسانيّة، وحتى فلسفة إنسانية. تتدخّل المنظمات الإنسانيّة في المواقف المأساويّة حيث من المهمّ إنقاذ أرواح، تخفبف معاناة، في ظروف إسعاف ويتم تجريد محدّدات سياسيّة من أجل التموقع قبل كلّ شيء من وجهة نظر البقاء. هذا الفصل اَلْمُضْطَلَعُ به بين الإنسانيّ والسياسيّ من آثاره فتح فضاءات للمنظمات غير الحكوميّة ONG للعمل والاتصال الذي ليست له علاقة بما شغلته سابقا. لوحظ أنّها تكفّلت بإشكاليّة البقاء التي كنتُ قد أكّدت إلى أيّ حدّ أصبحت حاسمة في سياق العولمة. هذا منحها شرعيّة قويّة عند جمهور حسّاس أكثر فأكثر لمسألة حقوق الإنسان ومرتاب أكثر فأكثر في كفاءة (وإرادة) الحكومات لضمان التطبيق الشامل لمبدإ ما فتئ يستحضره.

كانت رغبة المنظمات غير الحكوميّة ONG على الدوام تقمّص المجتمع المدنيّ متموقعة بصفة صريحة في موقف من خارج السلطات الحكومية، من أجل أن تكون قادرة على القيام بتجنيدات تضامنيّة متعالية على السلطات والمؤسسات السياسية. فالحملات الكبرى لمنظمة العفو الدولية ضدّ تجاوزات الدكتاتوريّات وممارسة التعذيب، الحركات التي قامت بها منظمات أخرى لصالح المساعدة الإنسانيّة كسبت أهميّة إعلاميّة حقيقيّة. الطابع غير المُحتمَل لمشهد المجاعة، في سياقات يظهر فيها الكائن البشريّ متروك لمصيره من قبل السلطات والمؤسسات، سوف يحدث اضطرابا في رزنامة القوى الكبرى دافعا إيّاها إلى إعادة ترتيب أولويّاتها. يُلاحَظ تشكّل قضيّة جديدة تفرض نفسَها بعيدا عن الشقاقات السياسيّة. في المنظمات العالميّة الكبرى، أصبح التجنيد قضية الساعة، إلى حدّ فرض مقاربة تفضّل،

في مواجهة تجاوزات السلطات الوطنية، معضلة التدخّل الإنساني[33]. أعطت هذه الجهود ثمارها. هكذا، قرار الأمم المتحدة حول «حرّيّة الوصول إلى ضحايا الكوارث[34]» عدّل في الجوهر مفهوم واجب التدخّل. فعوّضه بقرار حقّ التدخّل.

هكذا تقطع مع عدم التدخّل في الدبلوماسيّة التقليديّة، الذي كانت نتيجة ممارسته تغطية تعسّف بعض الحكومات بخصوص حقوق الإنسان. فالإنسانيّ يتكفّل بأثمن ما نملك: الحياة. باعتباره حاملا لأخلاقيّات العناية، مدعوا للتدخّل في وضعيات التأزّم، في زمن لا يستغرق زمن السياسة الروتينيّة، يتجاوز بالتحديد كلّ مبرّر تقدّمه الحكومة. فالألم، الإملاق، الأجساد اَلْمُنْهَكَة، والعيون اَلْمُتَوَسِّلَة لأطفال العالم الثالث: بالنسبة لكلّ هذه الاستغاثة، لا يبدو أن السياسة قادرة على مواجهتها. ستفعل إذن المنظمات غير الحكوميّة ذلك، بمشاركة المنظمات الدولية الكبرى، دعاة نظام عالميّ جديد المتمسّكين بأخلاقيات تسمح لهم بتجاوز ما تفرضه السيادات الوطنيّة والحسابات الضيّقة للدبلوماسيّة الدوليّة والانقلاب عليها.

إنّ إثارة حقوق الإنسان هي الفرصة لعرض الآلام التي تحياها المعمورة، سواء كانت بسبب ظلم البشر أو بفعل ما يعانيه المحيط من عجز. «الكوارث الإنسانيّة»، تعبير بقدر ما يمكن أن ينطبق أيضا على سياق كارثة طبيعيّة، يمكنه أن ينطبق على إبادة أُقْتُرِفَتْ مع سبق الإصرار ضدّ مجموعة سكّانيّة، هي الفرصة لتفعيل الأجهزة بقدر كبير من الصور، الخطابات، وحتى باحتفالات في الوسائط الإعلاميّة.

«تَصَرَّفْ مَحَلِّيًّا، فَكِّرْ عَوْلَمِيًّا.» بعد وضعيّة التهميش الذي كانت عليها، تأكّدت الرغبة الإنسانيّة عولميّا: يُلخّص هذا المبدأ الأساسيّ جيّدا ما حدث

في الثمانينيات. ينفتح فضاء جديـد، لم تعـد أبـدا مَدَارَاتُـهُ تتحـدّد بالحـدود الوطنيّة. أصبح لظـاهرة المـنظمات غـير الحكوميّـة ONG تأثيرهـا في هـذه الوضعيّة: دون أن يُعرف كثيرا عمّ يتمّ الكلام، يُلْحَظُ فيه تعبيرا عن «مجتمع مدنيّ عالميّ» يتأكّد في مواجهة وقاحاتِ سياساتٍ حول موضوعات لم يعد في الإمكان السيطرة عليها. بناء عليه، المنظمات المبنينـة عـلى الصـعيد الـدولي والتي بمقدورها أن تُجَنَّدَ في هذا الإطار سوف جدون دورهـم قـد تضـاعف. حصلت في نفس الوقت على قاعدة ماديّة وقوة في الاتصال ستسمح لها بأن تقوم بالدفاع على قضايا المعمورة. المنظمات غير الحكوميّة ONG الكبرى - كار Care، أوكسفام Oxfame، أطباء بلا حـدود MSF، وورلـد ويلـد فونـد World Wild Fund (WWF) - أصبحت هكذا طرفا لـه حـقّ التـدخّل في سياق جديد. تـتصرّف وفـق سـجلّ مضـاعف: التكتّـل والحمـلات الإعلاميّـة الواسعة. أضف إلى ذلك، وسّعت المـنظمات غـير الحكوميّـة ONG الكبـيرة ذات التوجّه الإنسانيّ كفاءاتها إلى ميدان التنميـة. مع تضـاعف المـنظّمات، لوحظ قيام منافسة حقيقيّة بين المنظمات غـير الحكوميّـة ONG في مجـال العمل الإنساني، حيث هناك ضرورة لاستعادة المسـاعي مـن أجـل التموقـع الأفضل في المنافسة. زيادة على ذلك وبصفة عامذة كانت الفترة القريبة منا موسومة بتعقيد لظاهرة المـنظمات غـير الحكوميّـة ONG التـي تجـد لهـا صدى عند الإثارة المتردّدة أكثر فأكثر لـ«المجتمع المدني».

في سياق العولمة، تأكّد الوعي بتـأثير نمـط مـن الفـاعلين الـذي حتـى هـذا الوقت كان مختفيا تقريبا بسبب الأطراف التقليديّين للسياسة الدوليّة. هـاهي أصوات أخرى لا تتمكّن فقط مـن التعبـير، لكنهـا تُسـمِعُ صـوتها عـلى صـعيد المعمـورة في مواجهـة الانحرافـات المأسـاويّة للاسـتراتيجيات مـابين الدوليّـة،

هـاهي حمـلات واسـعة تتحـرّك في الزوايـا الأربعـة للعـالم، هـذا الكشـف المُتَقَاسَم حرّك في نفس الوقت أمـلًا وقُطْبِيَّـةً جديـدة حـول فكـرة المجتمـع المدني. مع انهيار الصرح الشيوعي، سجلت هذه الفكرة نِقَاطًا، مانحةً الأمـل بأن يكون هناك صوتٌ جديد مسـموعا في مواجهـة العولمـة المفروضـة مـن قبل المصالح الاقتصـاديّة المهيمنـة. في هـذا الاتجـاه انبثقـت مجموعـة مـن الشـبكات نعتـت نفسـها بأنّهـا البـدائل العالميّـة والتـي عـبّرت في السـاحة العموميّة في قمّة ريو سنة 1992، أثناء تهيئة المعاهدة التـي تحـرّم الألغـام ضدّ الأشخاص لسنة 1998، من خلال تظاهرات كبرى صاحبت مؤتمر سـيتل Seattle سنة 1999 واجتماع الثمانية الكبـار G8 في جنـوة Genes، وكـذلك الندوة الاجتماعية لبورتو أليغري Porto Alegre.

إنّ حضور المنظمات غير الحكوميّة في ميادين كانت من قَبْلُ حِكْرًا عـلى الدول والمنظمات التمثيليّة، السياسيّة والنقابيّة، لم يتمّ دون إثـارة الانزعـاج وتغذية الانتقاد. في المقام الأول، مفهوم المنظمة غير الحكوميّة يغطّي واقعا أقلّ ما يقال عنها أنّها غير متجانسة، ولا يمكن ردّها لنمـوذج وحيـد. خـارج التعريفات الرسميّة، ومنها حتّى الأكثر دقّـة، تلـك الخاصـة بالمعاهـدة 124 للمجلس الأوروبي، تظلّ مُحاطة بشيء من الغموض، لا يبدو أنّ المتخصّصـين في هذا النمط من التنظيمات قد توصّلوا إلى اتفاق حول الموضوع. يتمسّـك البعض بالعريف المُعطى من قِبَلَ اتحاد الجمعيـات الدوليـة والـذي حسـبه الــ م غ ح هــي «كـلّ جمعيـة مكوّنـة مـن ممثّلـين منتمـين لعـدّة دول وتكون دوليّة بوظائفها، تركيبة إدارتها ومصادر تمويلها. لا تهـدف إلى الـربح وتشـغل وضـعيّة استشـاريّة لـدى منظمـة حكوميـة داخليـة[35]». بالنسـبة لآخرين، يتعلق الأمر بـ«منظمة مكونـة مـن أفـراد يتجمّعـون في جمعيـات

للوصول إلى أهداف مشتركة[36]». تحيل مقاربة أخرى إلى الهدف الأصلي الذي ترومه الـ م غ ح ONG «الـ م غ ح هي منظمات توسّطيّة للمساعدة[37].» في 1970، الإيكوصوك (المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة) كان قد اعتمد 500 م غ ح؛ اليوم تجاوزت 2000.

في المقام الثاني، واقع كون م غ ح ONG في بعض حلبات السياسة الدوليّة يمكنها أن تظهر كأطراف معنية في اتخاذ القرار، وهو ما لا يُنظَرُ إليه بعين الرضى من قِبَلِ الحكومات وممثّليها. إلحاح هذه المنظّمات على أن تفرض نفسها في إطار شراكة مؤسّسيّة حقيقيّة أثار ردّ فعل سلبيّ من قِبَلِ اللجنة الأوروبيّة التي طالبتها بوضع تشريع استشاري رسميّ وفق نموذج الأمم المتحدة. رفضت اللجنة هذا النسق في الاعتماد متحجّجة بأنّه، على عكس نسق التنظيمات الدوليّة، مجرى القرار في الاتحاد الأوروبي يأخذ شرعيّته من ممثلين منتخبين من الشعوب الأوروبية.

في أصل الجدالات المتعلّقة بـ م غ ح ONG، يعترضنا على الدوام ضمنيا تساؤلا متعلّقا بشرعيّة هذا النمط من المنظّمات، فهناك ارتياب اتجاه طموحها لفتح فضاء سياسي جديد. صحيح أنّ م غ ح ONG تنزع إلى إرادة التدخّل في المحيط العالميّ في ميادين (إنسانية، تنمية، بيئة) حيث لم يعد في الإمكان تسوية المسائل على صعيد الدول. في نفس الوقت، يتعلّق الأمر بالضبط بفضاء سياسيّ حيث المنظمات المجاوزة للأوطان، ابتداء من الأمم المتحدة، تريد، من ناحيتها، أن تفرض نفسها مقابل وصاية الدول-الأوطان وتجد في شراكتها مع م غ ح ONG إمكانية فتح اللعبة السياسية. هذه الأخيرة تجد نفسها مدعومة. على العكس من ذلك، الهيئات الديمقراطية

التقليديّة، المنتخبة والحاكمة، تجد نفسها عرضة للمنافسة في ميدان لا تكون فيه مرتاحة إلاّ في روتين العلاقات السياسية والنقابيّة التقليديّة.

أضف إلى ذلك، خلف مظهر مُطَمْئِن، المجتمع المدني، قضايا عادلة وإرادة أخلاقيّة، ألا تنزع م غ ح ONG إلى إخفاء عيوبها الخاصّة، وبالأحرى نقائصها الخاصة بها؟ غياب مراقبة ديمقراطيّة حقيقية لعملها ستكون هي سبب الانحرافات، مرتبطة طبعا بوضعية المنافسة بين م غ ح ONG في ميادين حيث يتضاعف العرض الذي لا يكون دوما متناسبا مع حدود الطلب. بالنسبة لبعض الانتقادات، التراتبيّة الضمنية وتنافس م غ ح ONG لدى مقدّمي المال لا يمكنها سوى أن تزيد من التوترات بين م غ ح القديمة والجديدة في سعيها نحو نيل الاعتماد. في هذا السياق، النتيجة الأكثر وضوحا سوف تكون إعادة إحياء النزاع بين الشمال والجنوب، خاصة فيما يتعلّق بالاستفادة من الأنترنيت كمصدر للتجنيد والحصول على الخبرة. في إطار شراكتها مع م غ ح ONG المحلّية، م غ ح للشمال لها نزوع في أن تشترط من هذه الأخيرة أن تقدّم لها أكثر ما يمكن من الأدلّة المقنعة بخصوص استعمال الأموال التي قدّمتها لها. هذا يتطلّب مراقبة تكون أحيانا مدقّقة. بعض م غ ح ONG للجنوب فضّلت إعادة الأموال لمانحيها على ان تخضع لرغباتهم التي رأوا فيها إفراطا. حاولت للخروج من هذه الوضعية أن ترفع من قراتها في التمويل الذاتي، غير انه من الواضح أن الأخدود الذي يفصل م غ ح ONG للشمال عن م غ ح ONG للجنوب ليس من السهل ملؤه.

تريد م غ ح ONG أن تجسِّد المجتمع المدني، ما جعل الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع يوجّهون نظرة نقدية للشرعيّة التي تدّعيها. ألسنا أمام

مسألة «سيرورة ملتبسة[38]» تجعل منها وسيلة لنخبة قدّمت نفسَها أكثر منها قوّة مناضلة حقّا منغرسة في المجتمع؟ عنما يُثَارُ سؤال مدى تمثيليّة م غ ح ONG، يتضح أنّ القرارات تُتَّخَذُ من قِبَلِ أفراد ليسوا مُنْتَخَبِين. في المفاوضات الدوليّة، يكون أمرهم متعلّقا بممثّلين لحكومات منبثقين من مسارات ديمقراطية. هم أنفسهم لا يمكن أن تكون لهم شرعيّة سوى في العالميّة وفي مصداقيّة القضيّة التي يدافعون عنها. يدّعون من أنفسهم بأنهم الناطقين باسم المجتمع المدني. عبر خطاب موحّد خلف شعارات مُتَّفَقٌ عليها (مقاومة الفقر، من أجل تحديد الآثار الحراريّة، من أجل تبادل تجاري عادل) تذيع عن نفسها تعريفا غير نقدي على أنها «تدافع على الصالح العام»، «لصالح الفائدة العالمية». من جهة أخرى هناك إحالة بصفة ضمنية إلى مجموعة من الناس هي من ثمار العولمة.

من ناحيتها، تردّ الـ م غ ح عن التساؤل الخاص بشرعيتها مقدّمة عدّة حيثيات. يتعلّق الأول بقربها من الميدان. فهي تواجه مباشرة المآسي الإنسانيّة ومشكل الفقر. إنّ عملها في الميدان هو الذي يجعل منها الناطق الضروريّ باسم جماعات، لولاها سوف تُتْرَكُ للبؤس وللهشاشة. سبب آخر يتعلّق بعدم ارتباطها بالمحفّزات التي تكون في الأغلب سياسيّة تتحكّم في عمل الحكومات. ليست خاضعة لأمر ما جاهز وتستعمل قدرة حقيقيّة في الخبرة. عملهم مُكَلَّلٌ بشرعيّة تقنيّة. غير أنّ هذا يتطلّب دعمًا لقوى سلطة الخبراء عن طريق الخبرات المضادّة لما تقدّمه، بصفة تُشَاهَدُ فيها عمليّة «خوصصة» للتّنظيم العالمي لما بين م غ ح. بخصوص البيئة أو التمويل، حول مسألة الدين على سبيل المثال، التجارة المراعية للأصول، خضعت المعايير أو

المؤشّرات لمناقشة بين دووابن المجالس وفاعلين في القطاع الخاصّ التجاري بدون تحكيم سياسيّ.

بصفة متناقضة، في هذه النقاشات، لا يُنْظَرُ إلى ما هو أساسيّ. إنّ تأثير الـ م غ ح، مدى الاستماع إليها لدى المواطنين يعود لكون أنّه من خلالها يُسْمَعُ صدى كلّ الإنسانيّة المرفوضة، أولئك الذين تركتهم الحداثة لمصيرهم. لأنّ من بين الآثار الأكثر بروزا للعولمة، الصراعات الجديدة التي أنتجتها، مثل البحث «السلميّ» عن المنفعة على صعيد المعمورة، هو أن تجعل من مجموعة من البشر مجرّد حثالة، واستد لايفس[39] wasted lives. فَقَدَ هؤلاء صفتهم كمواطنين ليتحوّلوا إلى «حيوات عارية[40]»، سكّان تتقاذفهم الحياة السرّيّة ومخيّمات اللاجئين. لكنّ جميع هؤلاء البشر هم حاضرون وموجودون فعلا، لا يتوقّفون عن دقّ أبواب عالم الأثرياء فيتمّ على الدوام رفضُهم بالعنف المعروف.

من المؤكّد أنّه يمكن مناقشة الانتقادات المعارضة لـ م غ ح بخصوص الشرعيّة الديمقراطيّة، مشيرين إلى ما تطالب به على الدوام الهيئات التي تدعي انبثاقها الديمقراطي (برلمانات، حكومات) الذين بيّنوا جيّدا أنهم بطيئين جدّا عند ما يقتضي الأمر التصرّف في مواجهة خرق حقوق الإنسان في العالم أو عند تعريض سلامة بيئة المعمورة للأخطار. بدون هذه المنظمات ونشاطها المجاوز للأوطان، سوف يسود التواطُؤ. أكثر من ذلك، لن تتمّ أبدا معاينة انبثاق مبادرات من حجم كبير مثل مؤتمر ريو الذي وضع في جدول الأعمال مسألة التنمية اَلْمُسْتَدَامَة. سوف يحتفظ التاريخ من نهاية القرن العشرين التصاعد القويّ المتدرّج لحركة واسعة عارضت الآثار الأكثر ضررا للعولمة.

في نفس السياق، من الواضح أنه لن يتمّ التراجع عن مشاركة الــ م غ ح في المفاوضات الكبرى العالميّة. ما سيكون جديدا هنا، هـو طريقـة أخـرى في النظر إلى السياسة، ليس فقط باعتبارها تسييرا للمدينة من يـوم لآخـر، بـل كضرورة لمعالجة قضايا العالم من منظور أن يوضع في الاعتبـار بجدّيـة بقـاء المعمورة وضرورة أن يُسْمَعَ صوتُ الناس الأكثر فقرا في فضاء عموميّ موسَّع خارج الحدود التي عيّنتهـا لفـترة طويلـة مؤسّسـات مُتَجَـاوَزَة بفعـل سـعة حجم العولمة، سواء على الصعيد الاقتصادي أو على الصعيد البيئيّ.

حتّى ولو لم نُنْقِصْ من قيمة «مقاومة الدول» والطريقة التي تواصل بها العلاقـات مـا بـين الحكومـات توجيـه مصـائر المعمـورة، لـيس مـن بواعث الشك أن تكون م غ ح قد أدخلت، بفضل شراكتها اَلْمُفَضَّلَة مع المنظمات الكـبرى المجـاوزة للأوطـان، مُعْطًـى جديـدا. معهـا أمكـن أن تكون هناك أشكال من العمل تُفضّل الاسـتعانة بالتجمّعـات الضـاغطة والضـغط الإعلامـيّ عـلى حسـاب الممارسـات التقليديّـة للدبلوماسـيّة المتمحورة حول مراعاة بعض التوازنات، مع وجود المبرّر القديم المتعلق بعلاقات القوّة كخلفيّة. لأنّه، إذا ما كان هذا النوع من الوصفة يشـتغل في إطار تهـيمن فيـه الإحالـة للـوطن كمرجعيّـة، لمّـا الــ م غ ح تُغَلِّـبُ القضايا التي تدافع عنها متجاهلة مبرّر الحدود، سيكون هناك حينـذاك خطر حدوث خلل في العلاقة اَلْمُسْـتَعِرَة جـدّا للقِـوَى. مـن يـوم لآخـر، سيجد التواطؤُ نفسَه في وضع حرج بفعل الكشف عمّا يستحيل قبولُـه. في هـذا الاتجـاه، حتّـى في تبـدّي التبعيّـة في حـدود الـدور السـياسيّ، تأثير هؤلاء الفـاعلين المجـاوزين للأوطـان أصبح مـن القـوّة بحيـث أنّ الدول أصبح عليها أن تستبق الوقائع في اسـتراتيجيّاتها. سـيكون حينئـذ

من الخطإ التقوقع في نقاش أكاديمي صرف، بينما القضية تتعلق اليوم، بصفة أكثر عمقا، بانفتاح تمثيلنا ومعالجتنا للسياسيّ على تساؤلات ظلّت حتّى الآن مُسْتَعْصِيَة عليها.

اقتصاد البقاء

من هذا المنظور، المسألة الكبرى التي تطرحها الـ م غ ح في مركز الفضاء العموميّ هي مسألة اقتصاد البقاء، بحيث تدفع بالمحيط التقليديّ للعلاقات الدوليّة إلى شكل جديد من التأمّل المتمحور على هذا الاقتصاد. يجب عدم نسيان أنّ المنظمات الكبرى العاملة لفائدة الإنسانية والتنمية، التي أشرنا إلى كونها من الفاعلين الخواصّ، تعقد، بفعل وضعها وطريقة عملها، علاقة تواطؤ قويّة مع عالم المقاولة. ليس فقط لكونها لا تتردّد في نسج روابط مع شركات تبحث عن وجاهة والتي تُقْبِلُ على تمويل أعمال خيريّة ومبادرات متعلّقة بالبيئة بهدف تحسين صورتها اتجاه الجمهور الواسع، لكن لأنّها، مثلها، فالـ م غ ح خاضعة أساسا لما هو اقتصاديّ. لمّا نقيم معاينة لبعدها السياسيّ بفعل التأثيرات التي تتركها في محيط الفضاء العموميّ، من المهمّ إضافة بأنّ تأثيرها مرتبط بالطابع الاقتصادي بصفة أساسيّة لعملها.

نتموقع هنا في مجال اقتصاد البقاء الذي يمثل حقل التدخّل الخاصّ بهذه المنظّمات. يشرك عفويّا باقتصاد تبادل الخيرات وسيطرة السوق. انفتاح، الانتقال المكثّف بصفة متزايدة للسلع، تلك هي الصورة التي تمثّل واقع التبادل المُعَوْلَم. في هذا السياق، يبدو اقتصاد البقاء من جميع الأوجه مُتَضَادًّا مع المبادئ التي تحكم اقتصاد السوق. هنا حيث هذا الأخير يرفع من شأن

حرّيّة التبادل، بينما يؤكد الأوّل على ضرورة تدخّل البشر. أضف إلى ذلك، موضوع اقتصاد البقاء، أي قبل كل شيء الحياة العارية، المُبْعَد، المحتاج، نجدة الإنسانيّة، تعود إلى أعمال مناقضة لطبيعة المبادئ الاقتصاديّة[41].

هل في الإمكان حينذاك الحديث عن تَكَامُلٍ بين اقتصاد السوق واقتصاد البقاء؟ هل في الإمكان أن يظهر هذا الأخير كبديل ممكن للسوق وللِاَّأَنْسَنَة المتنامية للعلاقات السلعيّة؟ فإذا كان موس Mauss يمثل مصدر استيحاء للأنصار الأكثر راديكاليّة للبديل الاقتصاديّ أو للاقتصاد التضامنيّ، سيكون هنا تأثيره أقلّ بفعل إحالته على نموذج الهبة والتعالق المتبادَل من كونه يرى في المجانية، خاصة في مطلب منحة شاملة لِلْمُوَاطَنَة، أفق تصور مثاليّ واعد. في اعتمادهم على تجربة المؤسسات الوسيطة التي تبني تجارب الاقتصاد التضامنيّ، يبحثون عن ترقية أشكال العمل التي تربط المبادرات المؤسساتيّة الداخليّة بالعالم الاقتصادي، كتمويلات استثمارات الدولة، العلامات التجاريّة «تجارة عادلة»، أو مشاريع المؤسسات المُواطَنِيَّة. هكذا، في استمداده من موس Mauss وبولانيي Polanyi، ينادي الاقتصاد التضامني بنماذج أخرى غير نموذج الضبط الذاتي. يريد أن يقيم مزجا حقيقيا بين الرابط النقدي monétaire والرابط الاجتماعي. يُلَاحَظُ نُمُوٌّ لطموح بلوغ «اقتصاد تعدّديّ» حيث تتعايش، مُتَضَمِّنَةً لبعضها البعض، اقتصاد اَلْخَيْرَات العموميّة، اقتصاد التعامل بالمثل، التضامنيّ والجمعويّ، والاقتصاد النقدي.

ما يمنح تلوينه الخاص إلى حدّ ما لظاهرة م غ ح ONG، هو أنّ نشاط هذه المنظّمات يرتكز على اقتصاد البقاء. لهذا، فإنّ خطابَها، الذي يحمل علامة الاستعجال، يندرج أيضا في أفق مستقبل أصبح غير مضمون بفعل

التهديدات التي يتسبب فيها تسليع العالم. يحمل اقتصاد البقاء في ذاته مسألة الاستمراريّة (sustainability). يُلاحَظ ذلك بوضوح في الميدان البيئويّ، حيث الكوارث توفّر فرصة للتذكير بمسؤوليّة نموذج من التنمية المُنتِجة ومتمحورة على الربح. هكذا تعكس الجهود المبذولة من شعوب البلدان المعنية وممثّليها من أجل إسماع صوتها إلى المسرح العالميّ، مُقَاوَمَتَهَا لضغط هذا النموذج وما أنتج من دمار بينها[42]. فردود فعل سكّان البلدان النامية أثناء الكوارث الطبيعيّة الكبرى الحديثة هي فعلا دالّة للصدى الذي تثيرُه وضعيّات التأزّم في سياق تكون فيه السلطة السياسيّة مدفوعة في أغلب الأحيان أكثر فأكثر لأن تمّحي أمام أنماط من العمل ومن الخطاب التي لها علاقة بمسائل يمكن وصفها بأنّ لها أثر كوني وبأنّ لها علاقة ببقائنا.

فالسياسات تضع العراقيل أمام الصور الرمزيّة، إلاّ إذا ما لم تتوان في التسيير اليومي للوضعيات المتأزّمة التي تجد نفسها في مواجهتها. إذا ما فهمنا من السياسة العلاقة التي تربط الفرد بالجماعة والطريقة التي يعبّر بها الفرد عن اندراجه في المدينة، في الإمكان التساؤل إذا ما كان، من هذه الناحية، شيئا ما لا يتعرّض للتعديل في العمق. في الواقع، سلوكاتُنا والأولويات التي تحدّد العمل الجماعيّ، كون تجنيد من هذه الطبيعة وبهذه الكثافة يكون ممكنا في مواجهة هذا النمط من الكارثة، كل هذا هو انعكاس في نفس الوقت لقلق وحالة وعي. حالة وعي بانّ العالم الذي نعيش فيه بإمكانه أن يختفي وأنّه، إلى درجة ما، بقاء النوع أصبح مُهَدَّدًا. ردّ الفعل هذا منسجم مع الصدى الذي يثيره موضوع التنمية اَلْمُسْتَدَامَة. يعبّر، بدون شكّ، عن قلق أنثروبولوجي أكثر عمقا. فظاهرة م غ ح تندرج في التمثيل

لعـالم موسـوم بالتهديـد والمجازفـة، حيـث وبصـفة منتظمـة تقـع أحـداث مأساويّة تذكّر الإنسانيّة بهشاشتها.

في حالة تسونامي Tsunami، التعاطف الـذي أثارتـه الكارثـة كـان مـن نتائجه المتناقضة أنّ إحدى كبريـات م غ ح ONG المتدخّلـة، أطبّـاء بـدون حدود، طلبت من المتبرّعين تعليق مساهماتهم، بدعوى النزاهة والشـفافيّة. فقـد جمعـت أربعـين مليـون أورو. كـان موقـف المـنظمات الأخـرى التـي انتقدت هذا القرار الذي من طبيعته أن يثبّط مـن عزيمـة الجمهـور العـام، اتهامها، كما فعل ممثل العمل ضدّ الجوع، بأنّ لها «مشاكل أثرياء، بينما لنا مشـاكل فقـراء»، أثـارت MSF مسـألة طلـب «بيـان التمـويلات المتلقّـاة». بعبارات أخرى، دور م غ ح ONG ليس جمع من هنا وهناك مبالغ توزّعها كما تريد بين مختلف العمليّات الإنسانيّة. من المهمّ أن يعلم المـانحون بـأنّ دراهمهم استعملوا في القضية التي تجنّدوا لهـا. فالهـاجس الأخلاقـي الـذي يحكم هذا الموقف لا ينفصل عن مفهوم أعمّ لتسيير اقتصـاد البقـاء. توجـد هنا فكرة بأنّ الجمعيّة الإنسانيّة عليها أن تقدّم الحساب وبأن مبلغ الهبات ليس وحـده الضـامن لفعاليّتهـا. مـا بـين السـطور طُرِحَـتْ مسـألة «إعـادة الاستثمار»، لمردودها الفعـليّ. فالجانـب الأخلاقـي والعقلانيّـة يسـيران معـا لتحديد تشغيل الاقتصاد التضامنيّ.

رغم أنّ هذه الممارسات تحدث بهدف آخر غير هدف اقتصاد السوق، بمنطق التطوّع، من الواضح أنه توجد أشكال تكامـل بـين اقتصـاد البقـاء والرأسماليّة المعولمة. ليس فقط لأنّ الأوّل يمكنه أن يشتغل كصـمّام أمـان للثانية، بل، كما يُلاَحَظُ، استوحى منها طرق تسيير قـام بتطويرهـا. يمكـن إذن تأكيـد بأنّـه، بعيـدا عـن تقمّـص مشروع بـديل، العـاملون في سـبيل

الإنسانيّة، المُنَادُون بالتجارة اَلْمُنْصِفَة ما عليهم سوى مُآزَرَة النسق العـالميّ. في جميع الحالات هناك انفصال واضح بين مواقف جذريّة تتواجه مع نسق وخطاب الـ م غ ح OMG الكـبرى هـذه، مثـل أوكسـفام Oxfam أو ووف WWF، الملتزمة بمقاومة التفاوتات غير العادلة، لكنها لا تضع أبدا في قفص الاتهام اقتصاد السوق.

المشـاريع ذات التوجـه الأخلاقـي، التـي تهـدف إلى موازنـة العلاقـات التجاريّـة بـين منتجـين ومـوظّفي الجنـوب ومسـتهلكي الشـمال، ترغـب في تغليب بعض المبادئ الأساسيّة: تحديد ثمن عـادل يسـمح للمنـتج ولعائلتـه بأن يحيوا حياة كريمـة؛ شروط عمـل تناسـب أدنى معـايير المكتـب العـالمي للشـغل؛ معـايير «تقـدُّم». تنتقـد للطـابع المختـزل للمفـاهيم التـي تمتـدح الإنسان الاقتصادي والتي تجعل من النقود والسوق هدفا أكثر منه وسـيلة. بالنسبة لها، لابدّ من يُعاد للفرد الذي يمثل الغاية من الاقتصاد معنـى قـيم وعلاقات التي، في تعقّـدها، تمـنح معنـى للحيـاة وتعـبّر عـن كرامـة شرطـه الإنسـاني. هـذا التغنّـي بـالفرد واضـح للعيـان في المفـاهيم التـي يطوّرهـا إيديولوجيّو التجارة العادلة، ابتداء بمؤسّس بنـك غـريمين Grameen Bank في بنغلاديش، محمد يونس، لمّا يلحّ على الدور الذي لا يُعَوَّض للعمل الحرّ.

بدون شكّ، المنظمات التي يتمثّل غرضـها في اقتصـاد البقـاء تمثّـل اليـوم سلطة مضادّة قويّة. إنّه لَمِمَّا لاينبغي إنكاره بأنّ المقاومة التـي تبـديها م غ ح والحركات الاجتماعيّة لم تكن أبدا بهذه القوّة التي هـي عليهـا الان. لقـد أفشلت الاتفاق المتعدّد الأطراف حول الاستثمار (AMI) المقـترح مـن قِبَـلِ OCDE والذي كان يضع مصلحة المقاولين قبل كلّ شيء. جعلـت المؤسسـة القويّـة للهندسـة الوراثيـة في أوروبـا تتراجـع. لعبـت دورا، كـما رأينـا، عـلى

صـعيد بـارز في إفشـال محادثـات المنظمـة العالميّـة للتجـارة في كَـانْكُونْ Cancun، أين رفض منتجون للقطن في البلدان النامية اتفاقا رغب الولايات المتحدة في فرضه. بالتدريج، فهمت السلطات السياسية والاقتصاديّة ضرورة وضع حساب لما يُدعى بتسمية متناقضة «المجتمع المدني».

من ناحية م غ ح ONG، لقد أصبحت المسألة منذ اليوم مطروحة على أساس معرفة ما إذا كان الأمر يتعلق باتخـاذ اسـتراتيجية احتجـاج منتظمـة بتفضيل اللجوء للمحاكم، أو بالمساهمة في الحكوماتيّة العالميّة عـن طريـق تغليب وجهة نظرها، ما يتطلّب القيام في نفس الوقت بالضغط والتفـاوض. فمنظّمة مثل أوكسفام Oxfam، التـي لعبـت دورا مهـمّا في إفشـال مـؤتمر كانكون Cancun، لم تتقاعس في مساندتها لوجود المنظمة العالمية للتجارة، في الحدود التي تتطلّب فيها هـذه الأخـيرة ضَـبْطًا عـلى المسـتوى العـالميّ. فهدف هذه المنظمات ليس رفض النسق السـلعي، لكـن إقامـة تـرابط بـين مشاكل الناس في الميدان ووجهة النظر المُعَوْلَمَة للحكوميّة، وإبراز آثار هذه الأخيرة في محيطها الخاصّ. إنّها الوسيلة للحصول على نتائج ملموسة تسمح لبلدان الجنوب لولوج التجارة العالميّة، بإعطائهـا فرصـة لتحسـين وضـعيتها الاقتصاديّة.

ما هو جديد بالنسبة للتوجّـه ذي الطـابع الخـيري لــ م غ ح، لـيس فقـط جدارتهم للتعبير عن الإشكاليّة الإنسانيّة بالنسبة للتنمية، لكـن أيضـا الطريقـة التي عرفوا بها كيف يربطون بها مشـكل التنميـة بمشـكل الحكوميّـة العالميّـة انطلاقا من مساءلة نابعة من الفقر والتي تعني تقاسم الثروات. الأمر لا يتعلّق بقبول كمعطى مقـدّس قـوانين اللعبـة المفروضـة مـن قِبَـلِ المنظمـة العالميـة للتجارة، لكن بإذاعة في هـذا الإطـار المسـاءلة الأساسـيّة التـي يمكـن تلخيصـها

كالآتي: لماذا ضبط التجارة العالميّة ينزع إلى تفضيل أنساق منتقاة تعطي الأفضليّة للبلدان الغنيّة؟

هناك إذن انشقاق واضح بين الحركات التي، مثل أطاكATTAC، تتّهم منظمة التجارة العالميّة OMC بأنها حاملة للهيمنة الليبيراليّة الجديدة، والـ م غ ح ONG التي تريد أن تشارك في سيرورة الضبط. وجهة النظر «الترابطيّة» كانت موضوعا لنقد عنيف من قِبَلِ والدن بيلّو Walden Bello، من منظمة فوكيس أون ذي غلوبال سوث Focus on the Global South، الذي يرى فيها مؤشّرا لقبول الليبرالية الجديدة. يعترض على الموقف الذي يقوم على إرادة تفضيل دخول البلدان النامية إلى السوق، لأنّه حسبه، إنّها القوّة العُظمى للسوق التي يجب أن تكون بصفة جذريّة موضع اتّهام. هناك نقطة انشقاق تفصل بين م غ ح ONG ذات النزعة الإصلاحية والنفعية، والحركات التي تعترض على النسق في شموليته.

تبقى حتّى م غ ح ONG الكبرى التي تشارك تماما في نسق العلاقات العالميّة تقوم بالموازاة بحملات احتجاجيّة عنيفة. يمكن اتهامها بأنّها تقوم بلعبة مزدوجة مدعّمة في نفس الوقت للاحتجاج وللمفاوضة. أليس نشطاء م غ ح بالمعنى القويّ «عاملين مزدوجي الانتماء» يلعبون على الدوام وفق جدولين: الحكوماتيّ واللاّحكوماتيّ، العمومي والخاصّ، الخبرة والاحتجاج[43]؟ لكن مثل هذه الازدواجيّة أليست واحديّة الجوهر بالنسبة لهذا النمط من التنظيم؟ وخاصّة، ألا نرى صيغة حكوميّة عالميّة ترتسم تتّجه نحو إدماج المعارِضين في حركيّة أوسع؟ إنها أطروحة أوريش بيك[44] Urich Beck، الذي حسبه «المناخ الكوني» الذي ولجنا فيه يتّصف بـ«طِرَازٍ من الأعداء بدون أعداء» يُدمج الحكّام والمحتجّين معا: يُلَاحَظُونَ هكذا في

النهاية يلتقون حول موضوعات حيث بدا أنّهم مختلفون كلّيـة، مـثلا إلغـاء ديون البلدان الأكثر فقرا.

لهذه الأخوّة العدائيّة، المثال الأكثر بروزا هو جورج سـوروس Georges Soros، فهو في نفس الوقت مُضَارِب عديم الذمّة وناقـد جـذريّ لتجـاوزات السوق، مقاول ماهر ومحبّ للإنسانيّة له مكانته. أليست م غ ح إذن سوى «الضمير الأعلى للحكومات[45]»؟ ألن نكون حينئذ قد بسّـطنا كثـيرا وضـعيّة معقّدة تعكس فيها الإحالة إلى المجتمع المـدنيّ، كمفهـوم غـامض، كـما هـو ملحوظ، تعدّديّة الأوجه.

المجتمع المدني في غربال

الأنثروبولوجيّين

تكمـن الأهميـة الكبـيرة للأعـمال المُنْجَـزَة مـن قِبَـلِ الأنثروبولـوجيّين في كونهم يضعون في حسابهم عمل م غ ح ONG فيعيدون توصـيفها انطلاقـا من حقول تمارس فيها عملهـا. هكـذا يسـمحون لنـا بفهـم أحسـن لمـا هـو موضع رهان فعـلا عنـد الإحالـة إلى المجتمـع المـدنيّ. مـن أجـل بيـان هـذا المنظور، يمكن الرجوع إلى أبحاث حيث مسألة الديمقراطيّة وإسهام م غ ح ONG في هذا المجال مطروقة بوضوح.

في بومباي 40% من السكان (حوالي ستّة ملايين من الأشخاص) يقطنـون في مسكن متدهور، أغلبيّة منهم تمثّل عمالة- متدنّية تعـيش حياتهـا لحظـة بلحظة في شروط شديدة الهشاشة. تتّخذ مسألة السكن أهمّية خاصّة تماما، مادام لا يمكن الحصول عـلى الحقـوق المتعلّقـة بالمواطنـة في غيـاب وثـائق تثبت الإقامة في مسكن ثابـت. لم يكـم مـن بـاب الصـدفة أن تتجنّـد عـدة

منظّمات حول هذه المسألة. درس أرجون أبّادوراي[46] Arjun Appadurai التحـالف المُشَـكَّل مـن ثلاثـة مـنظمات خلقـت حركيّـة جديـدة: جمعيـة Society for the Promotion of Area Resource Centres وهـي م غ ح ONG؛ Mahila Milan، منظمـة نسـاء المدينـة الفقـيرات التـي تكـرّس نشـاطها للقـرض المُصَـغَّر ولمشـاكل المسـكن؛ National Slum Dwellers، منظّمة للرجـال «القـاطنين عـلى الرصـيف» التـي تشـتغل في حـوالي ثلاثـين مدينة هنديّة. تمثّل هذه المجموعات الثلاثـة ملامـح مختلفـة: فـ SPARC على رأسها إطارات ذوو تكوين أنجليـزي وهـم مرتبطـون بالدولـة وبنخـب المدينـة؛ Mahila Milan هـي جمعيـة يسـيطر عليهـا العـنصر النسـويّ والمسلم؛ NSD منظّمـة تمـزج بـين الهنـدوس والمسـلمين والمسـيحيين وفـق نموذج مُعَلْمَنٍ.

تختلف إذن استراتيجيات، أساليب، ثقافات كل فريق، ما لم يمنعهم مـن العمل سَوِيًّا ومن العمل بمقاربة نفعيّة تقوم بصفة أساسـيّة عـلى مسـاعدة هؤلاء السكان المعدومين على امتلاك كفـاءة ومعرفـة بالفعـل تسـمح لهـم بتنمية مبـادرات وممارسـات حكوماتيّـة ذاتيّـة. يُقـاس أثـر هـذا العمـل في العمق بالنتائج المُحَصَّلِ عليها، وبالخصوص خلق المعنيّـين أنفسـهم لوسـائل تمويل تعتمد على القرض المُصَغَّر و، على صعيد المسكن، عن طريـق إنشـاء تعاونيّات للسكن تعتمد على تـوفير الفقـراء، بنـاء المرافـق الصـحية، إعـادة إسكان سكّان الأكواخ.

أحد المظاهر الأكثر أهمّيّة لهذا التحرّك هو الملاءمة بين هذه النضـالات المحلّيّـة والمنظـور المُعَـوْلَم. فالتحــالف المــدروس مــن قِبَــلِ أبــادوراي Appadurai مندرج في شبكة مجاوزة للأوطان، Schack/Slum Dwellers International، (SDI)، وأعضاؤه منتشرون في أربعـة عشر بلـدا وفي أربـع

قارّات. تتمّ تبادلات أفقيّة مع انتقال مجموعات صغيرة من مدينة إلى أخرى تسمح بتقاسم التجارب، وأيضا للاتصال بالمؤسسات الكبرى العالميّة مثل البنك العالميّ، المؤسسات والمنظمات الوطنية المكلّفة بالتنمية. بالإضافة إلى ذلك، نجحت SDI في جلب تمويلات، في وضع أموال-روابط من صنف يسمح بتمويل المشاريع المحلية. فواقع أن لا تكون مكبّلة اليدين والرجلين اتجاه مقرضي التمويلات التقليديّين، والتمكّن من السيطرة على المصادر الماليّة، يمثّل كلّ ذلك التحديات التي يواجهها عمل الشبكة.

يُلاَحَظُ كيف أنّ ما سمّاه أبّادوراي «ديمقراطيّة عميقة» (deep democracy) يُستَعْمَلُ في فضاء من عدّة أبعاد حيث المحلّي والمُعَوْلَم يُؤَدَّى ما عليه بتناغُم. فالنعت «العميق» من أجل توصيف هذه التجربة يحيل على هذا التجذّر في المحلّيّة والمجاورة، لكن يعود أيضا للكفاءة في خلق ودعم قواعد شبكة تتجاوز الحدود. فالتنسيق بين الرأسي (المحلي/الوطني) والأفقيّ هو هدف عظيم لهذه الممارسة الجديدة للمواطنة. أحد المظاهر الأكثر تميّزا للمعطى الجديد، هو أنّ التمثيل التقليدي للعلاقة بين الدولة والمجتمع على الصيغة الرأسية والتراتبيّة تمت معادلتُه منذ الآن بظهور أشكال تضامن مجاوزة للأوطان، حيث تكون هناك ضرورة لإنتاج إثنوغرافيا الاحتواء (encompassement)[47] مع وضع في الحساب تعدّديّة نشاط المواطنة.

في الحالة التي ذكرتُها قبل قليل، تُقاس جيّدا صلابة المجتمع المدني بوصفه فاعلا خصوصيّ في مواجهة السلطات السياسية التقليديّة. انبثاق تحالفات مُجَاوِزة للأوطان التي لها كرهان صريح اقتصاد وسياسة بقاء تتجسّد في مجالات أخرى كالبيئة والتنمية. الدراسة التي قام بها وليام

فيشر[48] توضّح هذا الجانب: تحلّل النضالات التي قام بها سكّان تؤدّي المشاريع الكبرى للتنمية بهم إلى نتائج كارثيّة. هكذا ظهرت عدّة صراعات هامّة بخصوص السدود الكبيرة. فإنتاج الكهرباء، إعادة توزيع المياه تبدو لأول وهلة عوامل تقدّم. بناء هذه المنجزات الضخمة كان له حينذاك نتائج ثقيلة جدّا على الحياة المحلّية: تُعدّل من طبيعة الأرض نفسها وتتسبّب في ترحيلات هامّة للسكّان. حيث كان ظهور مجموعات معيّنة تقف ضدّ فرض إنجاز السدود الكبيرة. في الهند، في حالة سدّ نارمادا، عرف الصراع الذي وقع بين السكان المجاورين للمشروع والحكومة عدّة تطوّرات، لكن وُجدت عدّة اعتراضات من نفس النمط في البرازيل، في الباراغواي، في تايلندا، في الفيليبين. إلى درجة أنّه في سنة 1997 اجتمع في كورتيبا (البرازيل) معارضين لإنجاز السدود قادمين من عشرين دولة، وقد توصّلوا إلى تنصيب لجنة عالميّة مستقلّة مهمّتُها أن تُقيم حصيلة للتجربة اَلْمُتَحَصَّلِ عليها بخصوص السدود الكبرى. تبعتها إنشاء اللجنة العالميّة للسدود (WCD) وبموازاة شبكة من م غ ح ONG، اللجنة العالميّة حول السدود، الأنهار والرجال (ICDRP). لقد دعّموا أعمال WCD فمنحوا عملها شرعية، قائمين أيضا بدور مجموعات رأي تهدف إلى بَثِّ النقد المواجه لسياسة المشاريع الكبرى والحاجة إلى آفاق أخرى.

مثلما هو الحال بالنسبة لـ SDI، تُلَاحَظُ هنا المقاومة والبدائل تُسْتَعْمَلُ باشتراك البعدين المحلّي والمُجَاوِز للأوطان. نفس الشيء، يظهر المجتمع المحلّي بازدواجيّته الكاملة: يلعب على الدوام بورقتين رئيسيّتين، المتعلقة بالتوافق وبالمقاومة. لا يشمئزّ من إثبات نفسه كفاعل إيجابيّ، ومن أجل ذلك، يطوّر ترابطات مع الفاعلين المفاتيح في الحكوماتيّة المُعَوْلَمَة. في نفس

الوقـت، يمثّـل المعـبِّر عـن الاحتجـاج، يضـمن وظيفـة المحامـاة advocacy ويثبت نفسه كَمُعَارِضٍ لِلْحُكْمِ. في نهاية هذه التحليلات، نعـثر عـلى الخـيط الدالّ الذي يقترحه شارل تايلور مشيرا إلى الانتماء المزدوج لمفهـوم المجتمـع المدنيّ انطلاقا من لوك ومنتسكيو. تقوم ازدواجية هـذا المتـدخّل الجديـد في الساحة العامّة على قدرتـه عـلى أن يظـلّ مسـتقلاّ اسـتقلالا ذاتيّـا بالنسـبة للسلطات القائمة، يشكّل جماعات، يُنْـتِجُ حركـة اجتماعيّـة دون ان يخضـع لتراتبيّات أو لتبريرات منطقيّة زبونيّة ويقيس نفسه في نفس الوقت وبدون انقطاع بـالحكم، يكـون امتـدادا للسياسـة، يكـون فـاعلا للديمقراطيّـة، مـع احتمال أنه قد يغيّر الخطوط.

هذه الإنتاجيّة الخاصّة بالمجتمع المدنيّ يمكنها حينذاك أن تُسْتَعمَلَ، كما توضّحه ممارسة التي انـتشرت بعـد انهيـار الأنظمـة الشـيوعيّة وفي امتـداد الصراعات التي أدمت البلقان. في بحـث قامـت بـه في ألبانيـا وفي كوسـوفو، مارييلاّ باندولفي Mariella Pandolfi تكشـف عـن تشـوّش العلاقـة بـين العسكريّ والإنسانيّ، خاصّة في الفترة التي تلت نهاية الصراع. يـتمّ الـتصريح بالإسعاف الإنسـاني مـن أجـل وضـع نظـام جديـد في سـياق «نشر السـلم» و«العودة للعـادي». يُعَـبَّرُ عـن الإسـعاف كحالـة اسـتثنائيّة، تعليـق مبـدئي مؤقّت، لكنه يمكن أن يُمَدّد لأجل غير معلوم ad libitum، مؤشّرات سياسيّة وتشريعيّة للمواطنـة. اسـتعمال المسـاعدة العالميّـة الموجّهـة لإعـادة البنـاء والتخفيـف مـن الأضرار التـي أصـابت السـكان تكـون مصـحوبة بــ«مسـار محموم نحو "الدمقرطة"، تلقين لقاعد السـوق، لتكـوين في تسـيير الأعـمال management»[49]. تقوم الأنثروبولوجيا هنا بفـكّ نقـدي للشـفرات لهـذه «الصنعة الإنسانيّة» التي لا تتحدّد بالهدف الصريح للإسعاف المـاديّ، لكـن

يكون التدخّل قد عَدَّلَ في العمق الفضاء السياسي للمجتمع عن طريق إعادة قولبة الشرعيات المحلّيّة، بدفع نخب جديدة لنشر قيم كونيّة للديمقراطيّة عبر فقدان ذاكرة كل المرحلة التاريخيّة السابقة.

عند معالجة مسألة المجتمع المدني هذه، يتم مدى التَعَقُّد القويّ المتزايد للعلاقة بين المحلّي واَلْمُعَوْلَم والتأثير في الميدان للاستراتيجيات التي تدّعي «الحكوميّة الراشدة». بخصوص هذا الشأن تكشف الوضعية في كيرخيزستان، جمهورية قديمة فيالاتحاد، بلد صغير، إحدى أفقر الاتحاد السابق. كان عليها أن توجّه نداء بطلب المساعدة من البنك العالميّ ومن صندوق النقد العالمي بخصوص الترشيد البنائي. لوحظ ظهور وتضاعف عدد م غ ح: من وجهة نظر المؤسسات العالميّة، كانت نشأتُها ضمانا لانبثاق مجتمع مدنيّ حقيقيّ، باسم مبدإ حسبه «على قدر عدد م غ ح ONG، على قدر ما يبدو المجتمع ديمقراطيّا». كما يبيّن بوريس بيتريك[50] Boris Pétric، تكاثر هذه المنظمات ليس حينئذ مرادِفا لاستقلاليّة ذاتيّة يتمتّع بها المجتمع. على العكس، تُوصِلُ التبعيّة الماليّة اتجاه سلطات مجاوِزة للأوطان إلى خلق تبعيّة جديدة، «حماية مُعَوْلَمَة».

ينتهي الأنثروبولوجي المُحَلِّل لوضعيّات محلّيّة إلى ثلاث حقائق. الأولى أنّ أصغر رئيس لقرية سمع بأوسّايد UsAid أو البنك العالميّ. يجد المرء نفسه بصفة فظّة أمام تجلّ يجسّد في نفس الوقت المحلّي والمعولم تلتفّ سريعا على المستوى الوطني. في المقام الثاني، للاستحابة لتعليمات المموِّلين، يتعيّن أن تأتي المشاريع من أسفل. الموضوعات (البيئة، المياه، وضعيّة النساء) هي نفسها في كلّ مكان تقريبا. في منطقة نارين المدروسة من قِبَلِ بيتريك Pétric، فهم المسؤولون المحلّيون أنهم بإنشائهم لـ م غ ح ONG، بإمكانهم

جلب إعانات مالية مهمّة. في هذه الديناميّة، وهي الحقيقة الثالثة، لُوحِظَ قيام سلطات جديدة ومنافسة بين نمطين متمايزين من الشرعيّة: إحداهما، تقليديّة، مؤسسة على الانتخاب وتستند الأخرى على الكفاءة في توزيع كمية التمويلات العالميّة على السكان المحليين. يعكس التنافس بين مسؤولي م غ ح ONG والمنتخَبين المحلّيين جيّدا هذا المعطى الجديد.

تمثّل كواليتسا إحدى م غ ح ONG الأساسيّة الكرغيزيّة، هي في مركز شبكة من م غ ح ONG المحلّيّة وهدفها المُصرَّح به هو تدعيم المجتمع المدني. هي مُمَوَّلَة من قِبَلِ أوسّايد UsAid والمعهد الوطني الديمقراطي (NDI) الذي، هو إلى جانب ذلك، نشيط جدا في سربيا، في جورجيا وفي أوكرانيا. هذه المنظمة رسمت كهدف لها دعم الديمقراطيّين الوطنيّين ضدّ القوى التي تقاوِم التحوّلات السلميّة وبالتالي تقمّص «القيم الأخلاقيّة للولايات المتحدة» و«مصالحها الاستراتيجيّة». يُلاَحَظُ إذن بوضوح الصلة بين هذه الكوكبة من م غ ح ONG وحركة أكثر اتساعا والتي، منذ سنوات التسعينيات، في إطار برامج وطن... nation bulding تشغّل نموذجا من نوع made in USA والتي أسهم المحافظون الجدد بقوّة في تفعيلها. يندرج هذا النموذج في استمرار معركة حقوق الإنسان. لكنها تتطلب أن تتجسّد هذه المعركة في مفهوم الديمقراطيّة الذي يوافق بالضبط المفهوم الذي تريد أن تفرضه الإدارة الأمريكية. باسم هذا «المفهوم الأخلاقي للدولة الديمقراطيّة[51]»، سيتمّ جعل مجموع السيادات المتحرّكة تعمل، الشبكات المجاوزة للأوطان التي تنشُط في مجال حقوق الإنسان، والمنظّمات المحلّيّة.

لمثال انتخابات مارس 2005 دلالتُها بصفة خاصّة على ذلك، إذ تلعب كواليتسيا دورا بارزا في مراقبة العمليّات وفي تنظيم الاحتجاج والمظاهرات

الشعبية. لقد أُطْلِقَتْ حملةٌ مدنيّة وتنبع الاستراتيجيّة غير العنيفة التي تضعها المنظّمة من شبكة مجاوِزة للأوطان أوسع. في الواقع، يشارك مسؤول كواليتسيا بفعالية في هذه الشبكة، فهو طرف في هذا المنتدى الذي ينظم مدارس صيفيّة، ملتقيات، بحيث يشارك في مهامّ ملاحظة الانتخابات في بلدان أخرى. هنا، على الأقل نحن أمام قضيّة ازدهار للمجتمع المدنيّ بقدر ما نحن أمام رسم سلطات جديدة تعيد تشكيل السياسة الوطنية والمحلية في علاقة مُعَقَّدَة مع الحكوماتيّة اَلْمُعَوْلَمَة.

توفّر الأعمال الإثنوغرافيّة المُكرَّسة للمجتمع المدنيّ والمنظّمات غير الحكوميّة فائدة مزدوجة. فقبل كلّ شيء، تجعلنا نلج قلب السياسة-المُعَولمة في مجموعة من العلاقات التي لا تتلخّص لا في المواجهة بين «الشركات المتعددة الجنسيات ذات الطبيعة المدنيّة[52]» والقوى الاقتصاديّة والسياسيّة المُجاوِزة للأوطان، ولا في مسار واسع لاستعمال الأولى من قِبَلِ الثانية. في الواقع، كما تسمح بملاحظته الحالات المذكورة سابقا، لن يكون هناك خلط بين المواقف حيث الـ م غ ح تعمل في شبكات في مسار يجمع بين المفاوضة والصراعيّة، محافظة على هامش قويّ جدّا من الاستقلاليّة الذاتيّة، وتلك التي تتعاون فيها مع استراتيجيّات سياسيّة، فتصبح أدوات للسيادة المتحرّكة تُسعِفُها بِمراعاة خُطَطِهَا.

الحقيقة الثانية، هي أنّ الأبحاث الإثنوغرافيّة تعمل على ربط المحلّي بالعولميّ: فهي انطلاقا من الميدان تقوم بتحليل عمل الـ م غ ح ونتائجها المتعدّدة. فالعالَم الذي تصفه يتمثّل في مجتمعات وجدت نفسها في قبضة إعصار اَلْعَوْلَمَة وهي تسعى بقدرة قادر على السيطرة على ظروف مستقبلها.

فالعلاقـات بـين الـداخل والخـارج، مسـألة الانـتماءات تنـدرج في التجربـة المُعَاشَة قبل أن تخضع لِلْمَفْهَمَةِ تحت مسلّمات مثل الجنسيّة والمُوَاطَنة.

إنّه هنا تتأصّل أشكال التجنّد التي تسـهم في تغذيـة نقـاش واسـع عـلى الصعيد الكوني حول كفاءة المجتمعات البشريّـة عـلى ضـبط قـوى السـوق. نفس الشيء، إدراج السياسة-المُعَوْلَمَة في الحيـاة اليوميّـة للعـوالم المعـاصرة أصبح بعدا ضروريّا للحداثة وتُقَاسُ اليوم ضرورته بالمرور عبر عيـون غربـال الإثنوغرافيا كحقيقة مُكثّفة كانـت مُتَصَـوَّرَة عـلى الـدوام بطريقـة واحديّـة البعد ومختزلة.

ملخّص

على عكس فكرة شائعة تريد أن تنسب لهم قبل كلّ شيء العناية بالمحلّي، لم يقع التأكيد كثيرا إلى أيّ حدّ كانت دراسة المجتمعات في أنحاء العالم والمقارنة بين مختلف الثقافات منذ تاريخ طويل هي المجال المُفَضَّل عند الأنثروبولوجيين. قبل أن يكون الأمر متعلّقا بمسألة العالميّة أو العولمة، تغنّوا على طريقتهم بمجتمع منفتح. كشفت فحوصاتُهم عن تنوّع للممارسات، للُّغات وللمعتقدات في الأركان الأربعة للمعمورة. لقد سمحت أيضا بقياس حدود مقاصد الغرب في الهيمنة على باقي العالَم.

تعالج الأنثروبولوجيا مسألة الاختلافات في أفق ٱلْمُعَوْلَم وإنّه من وجهة النظر هذه يمكنها ان تسمح بفهم كيف ينبني عند الأفراد الوعي بالانتماء لجماعة وبتقاسم مجموع تمثيلات ومؤسسات مشتركة، ما يوحي بالمفهوم الغامض إلى حدّ ما للهويّة. من بين أحد الإسهامات الكبيرة لهذه المقاربة، على عكس المحاولات الجوهراتيّة والمبدئيّاتيّة. ممّا لاشكّ فيه أنّ تضخيم قيمة مفهوم ثقافة، المرتبط بالإغراء الجماليّ للتغريبيّة، استطاع أن يُهْمِلَ جوهر المشروع: وهو انفتاحه على العالم. كما أنّه، تمّ على الدوام الخلط بين منهج منح الأولوية للموضوع المحلّي مع إبستمولوجيا تقطّع بصفة تعسّفيّة «مناخات ثقافيّة»، عازلة هكذا لعوالم، لكي تخفي أكثر الواقع الحيّ والمتفاعل. حيث أُلصقت صورة خاطئة

بالأنثروبولوجيين، صورة الفاحصين لمجتمعات باردة وآخر المتحمّسين لعالم بدون تاريخ حيث جمود التقليد يقاوم (بدون جدوى) ضدّ اكتساحات الحداثة.

لابدّ من التخلّص من هذه الصورة الشائكة، بالخصوص اليوم حيث العولمة تتطلب عملا متواصلا للتخلّي عن رؤية من فوق تُسْنِدُ للبعض القدرة على فهم - احتواء - السيرورات من منظور يدّعي الشمول، خطاب يكون مُحْتَكَرًا من قِبَلِ الاقتصاديّين، الخبراء في العلاقات الدولية وعلماء الاجتماع، بينما خطاب الأنثروبولوجيّين يكون محصورا في الهوامش، في الأطراف، وموجّه لإيصال صوت المحلّي، الفطري، تاريخ إرضاء الضمير عن طريق فسح مكان صغير لـ«نظرة المغلوبين»، سيّئي التطوّر، الـ«بدون» والـ«غير». لا يمكن أن ترضى الأنثروبولوجيا بهذه الخطاطة ذات السرعتين. ليس لأنّها تتطلّب اعترافا أو شرعيّة. لكن وبكل بساطة هي لا تندرج في الخطاطة، لأنها تشجّب النظرة من فوق. حيث تماسّها مع ملفوظات فلسفية توجّه أصابع الاتهام لمقولات مبنية بطريقة إمبيرقيّة خالصة والتي انبثقت عنها تفرّعات ثنائية خاطئة وأحيانا أيضا نقاشات بدون جدوى.

مانحن في حاجة إليه اليوم، هو التفكير في العولمة، ليس كمشروع أو صيغة في تشكيل العالم مستعملة منطقا لا يتزعزع، قابلا لِلْمَفْهَمَةِ في ملفوظات ومفاهيم هي نفسها محتوية (نهاية التاريخ، نهاية الدولة، أمبراطوريّة، مجتمع المعلومة)، لكن كنسيج متفاعل يمكن دَرْسُهُ انطلاقا من مواقع معيّنة، وتحليل ظواهر قابلة لأن تكون موضوعا لإثنوغرافيا

دقيقة. مفهوم الفحص المُقتَرَح من قِبَلِ أنّـا لوونهوبـت تسـنغ[1] Anna Lowenhaupt Tsing يراعي جيّدا الطريقة التي تتحقّقُ بها التفـاعلات والترابطـات. دراسـة عمليّـات الفحـص هـذه تقـع في قلـب العمـل الإثنوغرافي. إنّه لَمَوْقِفٌ مُسبق مشترك يريد أن لا تتناول هـذه الدراسـة سوى مواقع في الأطراف. صَحِيحٌ أن معالجة الغابـات في أندونيسـيا، وفي أمازونيا، في سياق آخر تماما، يوفّر مرصدا ممتازا لهذه الفحوصـات التـي يعرض فيها التحليل فاعلين متنوّع يمكن اعتبارها ين مثل الشركات التـي تهيمن على التجارة العالميّة للخشب، سكّان الغابـة، السـلطات المحلّيـة، المناضلين في سبيل البيئة، الخ. وسيلة أخرى من أجـل دَرْسِ العولمـة مـن منظـور أنثروبولـوجيّ تقـوم عـلى تحليـل الطريقـة التـي تُوجَـدُ عليهـا مُجَسَّدَةً مُمَارَسَاتٌ مُوَظَّفَةٌ ذات أشكال ومعايير مصدرُها العولمـة. يمكـن اعتبار هذه الوضعيّات كـ«تجميعات مُعَوْلَمَـة[2]» وتحليلهـا خَلِيـقٌ بـأن يُشَغِّلَ إثنوغرافيا تجعل مراكز اَلْحُكُومِيَّة حَقْلًا، مخابر البحـث، سـاحات البورصة.

لا يمكن استعمال أنثروبولوجيا نقدية للسلطات سوى عـن طريـق ذهاب وإيّاب بين أصـعدة فضـائيّة وزمانيّـة غـير متجانسـة، مُنْزَاحَـة لكنها أيضا في فجوات المحلّي والمُعَوْلَم. في هذه الحركة، تجد نفسها في مواجهـة كثافـة العنـف الـذي يكتسـح رِقَاعًـا مـن المعمـورة، تفـاقُم الصراعـات وأثـر الأشـكال الجديـدة للهيمنـة. أضـيف، مُوَاصَـلَةً لهذه الملاحظات، بـأنّ الأنثروبولوجيـا هـي سياسـيّة بـالضرورة. لـيس لأنّها تقبل في مواجهـة هـذه الوضـعيات بموقـف اسـتنكاريّ أو لأنّهـا تدّعي أنّها انحازت تحت لواء القضايا المُعتَبَرَة عادِلة. مهما بدا معنويّا

هذا النمط من الالتزام موقفا محترما، لـن يتعلّـق الأمـر حينئـذ إلاّ بوضـع خطاب الأنثروبولوجيّين في خدمة اتخاذ موقع سياسي مُعَيَّنٍ مسبَقًا. في هـذه الحالة، لن نكون سوى شهودًا على استعمال معرفة، مـن المؤكّـد أنّـه يـرضي مثقّفين باحثين عن راحة الضمير، لكن علينا أن نعترف بأنّه من وجهة النظر هذه لا تختلف الأنثروبولوجيا في شيء عـن غيرهـا مـن العلـوم الاجتماعيّـة. لنكن واضحين: إذا ما كان الأنثروبولوجيين كان لهم صـوت في الفصـل حـول موضوعات على قدر كبير من الصراعيّة مثل الهجرة أو الاسـتبعاد لا تضـيف ولا تنقص شيئا مـما أُسَـمِّيهِ الطبيعـة السياسـية للأنثروبولوجيـا. يمكـن إذن قبول سياسة (أو أخلاقا) للأنثروبولوجيا، غير أن ذلك لن يكون له أية علاقـة بالأنثروبولوجيا كسياسة.

تكون الأنثروبولوجيا سياسة بمعنى دقيق جدّا، فكـما هـي تتأسّـس عـلى ممارسـة تغيـير déplacement. تُـدْرِجُ في علاقتهـا بالسـلطات سلسـلة مـن عمليّات القلب، انزياحات تُنْتِجُ مقروئيّة أخرى. تشـتغل وفـق انزيـاح عـن المركز. بهذا المعنى، لا تتوقّف عن إحداث الاضطراب، إقلاق عـالم هـو عـلى الدوام يبحث عن التنظيم، عن التراتبيّات، عن شمس يقوم بثوراته حواليها. اليوم حيث ظلّت العلوم الاجتماعية رهينة للوضعانيّة، جاعلة هـدفا نهائيّـا لها «موضعة» الاجتماعيّ والسياسيّ، تخطيط «عمليات منطقيّة» تـتحكّم في العمل والخطاب، التنقّل كفاعـل منفِّـذ إبسـتمولوجي يتمتّـع براهنيـة غـير مسبوقة. وهو يعلّق على كتاب لسيغفريد كراكوير[3]، يقـارن ولـتر بنجـامين هذا الكاتب الجـامع للفتافيـت «الـذي يرفـع في رأس عصـاه بقايـا خطـاب وخرق لغة لكي يعبِّئها ساخطا في عربته الرديئة[4]».

تجسّد هذه الاستعارة جيّدا عمل التغيير: تتميّز عن «النظرة عن بعـد»، التي عهدنا على ربطها بالأنثروبولوجيا، المُعتبرة على الدوام كمجـرّد منظـور، بقدر ما يكون التغيير مماثلا لتغيير في وجهة النظر. فعمل التغيير هو عمـل انفكاك لا يبحث عن إنتاج انسجام محايث، يستبدل بالمعيوش تمثيلا يكـون «موضوعيّا» حقيقة. فالتغيير يشضّي ويُقْلِقُ، يُنتج المختلـف وغـير اللاّئـق في قلب الحميميّ، يستكشف في الحاضر ما كان متنافِرًا عبر الزمن. يسمح هذا بإعادة تشكيل الحُكْمُ، في مادّيّته، في وجوده اليوميّ، -وفي طزاجته-، كاشـفا عن الانزياحات بين، مـن ناحيـة لما يعـود إلى تواصـل مُضَـخَّمٍ أكـثر فـأكثر، خطابـات تـدّعي دومـا التناسـق أكـثر والواحديّـة، مقـولات («مواطنـة»، «ديمقراطيّة») هي طَلْسَمِيَّة أكثر منها اتّفاقيّة، ومن ناحيـة أخـرى، المقاربـة الإثنوغرافيّة التي تعيد تشكيل ما يمكن تسـميته بفيزيقـا القـوّة. إذ أنّـه، في فعل هذه الإعادة للتشكيل ينكشف حقل من الممكنات الذي يمثّـل الشرط نفسه للعمليّة الأنثروبولوجيّة، هذا المنظور من أسفل الذي انطلاقا منه كـل سلطة تجد نفسها خاضعة للمساءلة، فضاء مساواة انطلاقا منه يمكن اتخاذ خطاب «خارج المعايير» وإعادة استعمال لفكر غير مؤسّسي للمؤسسات. لمّا يلجأ إلى ذلك، يبدو الأنثروبولوجي من هـذه الجهـة أو تلـك سياسـيّا - مـن حيث تَكْمُنُ فعاليتُه النقدية، دون أن يكون داعية لسياسة معيّنـة، فيكـون عُرْضَةً لِلزَّلَلِ سياسيًّا.

يـتمّ قيـاس التنـوّع الأقصى للموضـوعات وللمشـاريع التـي تميّـز إعـادة الاسـتعمال هـذه للإشـكاليّات. هـل لابـدّ حينـذاك مـن الحـديث عـن أنثروبولوجيا للعولمة؟ لا، إذا كان الأمر يتعلّق بإحـداث فصـل لفـرع دراسيّ.

في المقابل، من الأهمّية بمكان النظر بجدّيّة إلى مسارات وديناميّات مرتبطة بالعولمة، بإخضاع الموضوعات والمفاهيم للبحث، التي يجب أن لا تخفى على القارئ. هكذا تطرح نفسها فكرةُ أنثروبولوجيا متمحورة حول الاحتكاكات، التجميعات، الاقتحامات - للسيرورات والتفاعلات، مُمَارِسَةً الانغماسَ والتغييرَ؛ باختصار، أنثروبولوجيا منفتحة ونقدية، على استعداد لأن تواجه بجلاء الاختلالات الجديدة للعالَم.

أولاد يعيش، البليدة، الجزائر، في 2014/08/07

معجم المصطلحات المستعملة

فاعل	acteur
إفريقيانيّة	africanistes
ملاءمة	ajustement
تحقيب زمني مفروض من الخارج	allochronisme
غيريّة	altérité
التحليل الْمُمَنْهَج	analyse systématique
حيازة	appropriation
عتيق	archaique
حكم حيويّ	biopouvoir
أخلاقية حيويّة	bioéthique
بَرَقْرَطَة	bureaucratisation
فئة	catégorie
مُوَاطِنِيَّة	citoyenne
مُوَاطَنَة	citoyenneté
مُوَاطَنَة مَرِنَة	citoyenneté fléxible
سَنَن	code(s)
نبذ من المركز	centrifuge

civilité	تمدّن
communautarisme	طائفويّة
consommation	استهلاك
contemporanéité	الحكم الحيويّ / حداثيّة
convivance	تعايش
cosmopolite	كونيّاتي
cosmopolitanisme	كونياتيّة
créolisation	توليد
coutume	عرف
cultures subalternes	ثقافات تابعة
culturalisme	ثقافويّة
décentrement	لامركزة
déclassement	تغيـير إلى للمسـاءلة المرتبـة الأدنى
déconstructionniste	تفكيكيّ
déterminisme	حتمية
déterritorialisation	نزع الوطنيّة
dialectique	جدليّة
dialectisation	جدليّاتيّة
différence	الاختلاف

diversité culturelle	تنوّع ثقافي
empirique	إمبيرقي
enquete	تحرّي
ethnification	أثننة
ethnocentrisme	الإثنومركزيّة
Ethos cosmopolite	روح كونية
étirement	تمدّد
essentialisme	جوهريّة
exotiser	أضفى الغرابة
exotique	غرائبيّ
flux	تدفّق
focalisation	تبئير
fragmentation	تشضية
généralités	تعميمات
global	معولم
globalisation /focalisation	عولمة
globaliste	عولميّاتي
glaubaux	عولمويّون
gouvernementabilité	قابليّة للحكوماتيّة

gouvernance	حكوميّة
gouvernementalité	حكوماتيّة
historicité	التاريخيّة
historicisation	أرخنة
historicisme	تاريخويّة
historiser	تأرّخ
holisme	الكليانيّة
l'homme total	الإنسان الكلّي
homogénéisation	مجانسة
hybridation	تهجين
hybridité	هجانة
hypostasier	أقنم (جمّد)
individualisante	مُفَرْدَن
individualisme	فردانيّة
individualisateur	مُفَرْدِنٌ
interactionalisme	تفاعليّة
imbrication	تراكب
interdépendance	تبعيّة بينيّة
interconnaissance	المعرفة البينيّة

interconnections	ترابطات بينيّة
interconnecté	مترابِط بينيًّا
investigation	فحص
juridisme	تشريعيويّة
lisibilité	قُرُوئِيَّة
localisé	مُمَوْقَع
marchandisation	تسليع
matrimoniale	أموسيّة
McDonaldisation	ماكدونالدويّة
métissage	مزج
microanalyse	التحليل المصغّر
micro-historien	مؤرّخ تصغيريّ
modèle	نموذج
mondialisation	عالميّة
multivulturalisme	تعددية ثقافية
multilatérale	متعدِّد الفرقاء
naturalisation	تجنيس
nationité	قوميّة
nexus social	حساسيّة اجتماعيّة

objectivisme	موضوعويّة
objectiviste	موضوعويّ
occidentalisation	الاستغراب
omniprésent	كلّيّ الحضور
organigramme	خطّة عضوية
pastorat	رعويّة
pastoral	رعويّ
performance	أداء
périphérie	أطراف
poste fordiste	ما بعد الفورديّة
positivisme	وضعانيّة
postmodernité	ما بعد الحداثة
postmodernisme	ما بعد الحداثويّة
procès	منجز
praxis	تطبيق عمليّ
processuelle	سيروريّة
processus	صيرورة
pouvoir	حكم
primordialisme	مبدئيّاتيّة

référence	مرجعيّة
réflexivité	تأمّليّة
réifiant	تشييئي
réification	تشييء
représentations	تمثيلات
reterritorialisation	إعادة التوطين
ségmentaire	انقساميّ
semi-périphérie	نصف - الأطراف
sous-prolétariat	عمالة - متدنّية
sous-traitance	مناولة
spatialisation	التفضية
stagnation	ركود
structure	بنية
structurale	بنائيّ
structuraliste	بنويّ
subjectivation	تذويت
substantialisme	جوهراتيّة
sujet	ذات
suraccumulation	فرط التراكم

survie	بقاء
survivance	عيش
système	نسق
syncrétisme	توليف
synthèse	تركيب
systématique	منهجيّ
rituels	طقوسيّات
temporalité différencielle	زمنيّة تفاضليّة
thématique	موضوعة
thématisation	أتْمَمة
théme	تيمة
totalisation	كلّيّة
totalitarisme	شموليّة
Transactionnalisme	تبادليّة مصلحيّة
transformations structurales	التحولات البنائيّة
translocale	مجاوِزة للمحالّ
transnationale	مُجاوِزة للوطن
vies nues	حيوات عارية

إحـــــالات

الفصل الأول

من الاقتصاد إلى الأنثروبولوجيا:
العولمة في الأفق

1. D. Cohen, *La Mondialisation et ses ennemis*, Paris, Grasset, 2004, p. 32.

2. M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 355.

3. P. Drucker, *Post-Capitalist Society*, New York, Harper, 1993, p. 8.

4. J. Stiglitz, *La Grande Désillusion*, Paris, Plon, 2003.

5. C.-A. Michalet, *Qu'est-ce que la mondialisation ?*, Paris, La Découverte, 2004.

6. M. Castells, *L'Ère de l'information, 1. La société en réseaux*, Paris, Fayard, 1998, p. 122.

7. D. Kalb, « Localizing Flows. Power, Paths, Institutions and Networks », *in* D. Kalb, M. van der Land *et al.* (dir.), *The Ends of Globalization. Bringing Society Back In*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, p. 1.

8. F. Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1990 [trad. fr. *Le Postmodernisme, ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris, ENSBA, 2007].

9. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origin of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1990.

10. L. Sklair, *Sociology of the Global System*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.

11. A. Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.

12. S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996 [trad. fr. *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997].

13. P. Hirst, G. Thompson, « Globalization, a Necessary Myth ? », *in* D. Held, A. Mc Grew (dir.), *Local to Global. The Global Transformations Reader*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, p. 68-75.

14. E. Lipuma, B. Lee, *Financial Derivatives and the Globalization of Risk*, Durham/London, Duke University Press, 2004. Voir aussi B. Maurer, « Repressed Futures. Financial Derivatives' Theological Unconscious », *Economy and Society*, 31(1), 2002, p. 15-36.

15. S. Amin, *Capitalism in the Age of Globalization*, London, Zed Press, 1997.

16. A. Giddens, *The Third Way*, Cambridge, Polity Press, 1999.

17. J. et J. Comaroff, « Millenial Capitalism. First Thoughts On a Second Coming », *Public Culture*, 12(2), 2000, p. 291-343.

18. A. Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, *op. cit.*

19. *Ibid.*

20. E. Wolf, *Europe and Its People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.

21. F. Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985.

22. I. Wallerstein, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte, 2004, p. 51.

23. G. Arrighi, « Globalization, State Sovereignty, and the "Endless" Accumulation of Capital », *in* D. Smith, D. Solinger, S. Topik (dir.), *States and Sovereignty in the Global Economy*, London, Routledge, 1999, p. 53-73.

24. J. Friedman, « Globalization », *in* M. Edelman and A. Haugerud (dir.), *The Anthropology of Development and Globalization : From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, Malden, Blackwells, 2005, p. 179-197.

25. J. Assayag, *La Mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée*, Paris, Seuil, 2005.

26. D. Harvey, *The Condition of Postmodernism*, *op. cit.*

27. *Ibid.*, p. 147.

28. J. Baudrillard, *Amérique*, Paris, Grasset, 1986.

29. P. Virilio, *Esthétique de la disparition*, Paris, Galilée, 1980.

30. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990.

31. A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*, chapitre I.

32. *Ibid.*

33. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

34. U. Hannerz, « Scenarios for Peripheral Cultures », *in* A.D. King (dir.), *Culture, Globalization and the World System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Binghamton, Department of Art and Art History, State University of New York at Binghamton, 1991, p. 122.

35. M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

36. *Ibid.*, p. 119.

37. G. Ritzer, *The McDonaldization of Society. An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*, Thousand Oaks, Pineforge Press, 1996.

38. W. Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1939), *Œuvres*, t. III, Paris, Gallimard, 2001, p. 269-316.

39. J.L. Watson (dir.), *Golden Arches East. McDonald's in East Asia*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

40. B. Barber, *Djihad versus McWorld*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996 [1995].

41. E. Michaels, *Bad Original Art. Tradition, Media, and Technological Horizons*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

42. T. Liebs, E. Katz, *The Export of Meaning. Cross-cultural Readings of Dallas*, New York, Oxford University Press, 1980.

43. J.X. Inda, R. Rosaldo (dir.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford, Blackwell, 2001.

44. M. Savigliano, « Tango in Japan and the World Economy of Passion », *in* J. Tobin (dir.), *Re-Made in Japan. Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 244.

45. U. Hannerz, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press, 1992.

46. H.K. Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale de la culture*, Paris, Payot, 2007 [1994], p. 30.

47. J.N. Pieterse, « Globalization as Hybridization », in *Globalization and Culture. Global Mélange*, New York, Rowman & Littlefield, 2004, p. 59-83.

48. J. Gross, D. McMurray, T. Swedenburg, « Arab Noise and Ramadan Nights. Rai, Rap and Franco-Maghrebi Identities », *in* J.X. Inda, R. Rosaldo (dir.), *The Anthropology of Globalization*, *op. cit.*, p. 198-230.

49. *Ibid.*, p. 221.

50. A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*, chapitre II.

الفصل الثاني

الأنثروبولوجيا في مواجهة العولمة

1. A. Kuper, *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1999.

2. Sur ce point, voir S. Tyler (« Post-Modern Ethnography. From Document of the Occult to Occult Document », *in* J. Clifford, G. Marcus [dir.], *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986, p. 122-140) qui prône l'introduction du dialogisme dans les textes ethnographiques.

3. G. Lenclud, « Devenir primitif », *L'Inactuel*, 3, 1999, p. 23.

4. E.B. Tylor, *The Origins of Culture*, tome I, London, Harper and Row, 1958, p. 72.

5. *Ibid.*, p. 156.

6. *Notes and Queries on Anthropology*, 6e éd., London, Routledge and Kegan Paul, 1951.

7. E.B. Tylor, *The Origins of Culture*, *op. cit.*, p. 1.

8. W.I. Adams, *The Philosophical Roots of Anthropology*, CSLI Publications, 1998, p. 286-298.

9. J. Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, Paris, ENBA, 1996, p. 232.

10. *Ibid.*, p. 229.

11. M. Mead, R. Fortune, *American Anthropologist*, 34, 1932, cité par Clifford, *ibid.*

12. *Ibid.*, p. 230.

13. *Ibid.*, p. 231.

14. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 387.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 391.

17. F. Héritier, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1981.

18. R. Redfield, *The Little Community. Peasant Society and Culture*, Chicago, The Chicago University Press, 1956.

19. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 400.

20. Voir A. Burguière, *Bretons de Plozévet*, Paris, Flammarion, 1977 ; E. Morin, *Commune en France. La métamorphose de Plozévet*, Paris, Fayard, 1967.

21. M.-C. Pingaud, *Paysans en Bourgogne : les gens de Minot*, Paris, Flammarion, 1978 ; Y. Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, Paris, Gallimard, 1979 ; F. Zonabend, *La Mémoire longue*, Paris, PUF, 1980.

22. Cité *in* Y. Grafmeyer, I. Joseph, *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éditions du Champ Urbain, 1979, p. 81.

23. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 22.

24. M. Abélès, *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989.

25. E.E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, 1962, p. 25-28.

26. M. Augé, « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, 103, 1987, p. 7-26.

27. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 39.

28. *Ibid.*, p. 26.

29. *Ibid.*, p. 40.

30. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1961, p. 339.

31. G. Balandier, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1974, p. 205.

32. M. Godelier, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973.

33. E. Terray, *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris, Maspero, 1969.

34. J. Pouillon, « Lévi-Strauss », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992, p. 418.

35. S. B. Ortner, « Theory in Anthropology since the Sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1, 1984, p. 126-166.

36. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.

37. M. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.

38. A. Bensa, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », *in* J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Seuil, 1996, p. 37-70.

39. G. Levi, *Le Pouvoir au village*, Paris, Gallimard, 1989, p. 41.

40. *Ibid.*, p. 15.

41. J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.

42. M. Fischer, *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*, Durham/London, Duke University Press, 2003.

43. J. Fabian, *Time and the Other*, *op. cit.*, p. 154.

44. *Ibid.*, p. 154.

45. A. Appadurai, « Putting Hierarchy in its Place », *in* G. Marcus (dir.), *Rereading Cultural Anthropology*, Durham/London, Duke University Press, 1992.

46. J. Clifford, *Malaise dans la culture*, *op. cit.*

47. M. Griaule, *Méthode de l'ethnographie*, Paris, PUF, 1957, p. 59.

48. *Ibid.*

49. A. A. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, 1968 [1952], p. 273.

50. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 22.

51. *Ibid.*, p. 7.

52. *Ibid.*, p. 19.

53. *Ibid.*, p. 19.

54. *Ibid.*, p. 27.

55. A. S. Tyler, « Post-Modern Ethnography », art. cité, p. 137.

56. J. Clifford, G. Marcus (dir.), *Writing Culture*, *op. cit.*, p. 147.

57. P. Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton, Princeton Studies in Culture/Power/History, 1996, p. 24.

58. *Ibid.*, p. 56.

59. A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*, chapitre II.

60. H.K. Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale de la culture*, Paris, Payot, 2007 [1994], p. 31.

61. F. Jameson, « Postmodernism or the Cultural Logic of Left Capitalism », *New Left Review*, 146, 1984, p. 53-92.

62. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, *op. cit.*, p. 23.

63. Voir J. Copans (dir.), *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero, 1975.

64. M. Burawoy, « Reaching for the Global », *in* M. Burawoy (dir.), *Global Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 1-40.

65. W.I. Thomas, F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, Chicago, University of Illinois Press, 1984 [1918-1920].

66. M. Burawoy, « Reaching for the Global », art. cité, p. 10.

67. E. Goffman, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Minuit, 1968 [1961].

68. H.S. Becker, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985 [1963].

69. G. Wilson, *The Economics of Detribalization in Northern Rhodesia*, Livingstore, Rhodes-Livingstore Institute, 1941-1942, p. 12.

70. M. Gluckman, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Rhodesian-Livingstone paper n° 28, Manchester, Manchester University Press, 1958.

71. L'étude de cas élargie est notamment mise en œuvre dans *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Voir aussi J. Van Velsen, « The Extended Case Method and Situation

Analysis », *in* A.L. Epstein (dir.), *The Craft of Social Anthropology*, London, Tavistock, 1967.
72. A. Appadurai, « Grassroots Globalization and the Research Imagination », *in* A. Appadurai (dir.), *Globalization*, Durham/London, Duke University Press, 2001, p. 11-21.
73. J.-L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001, p. 26.
74. A. Gupta, J. Ferguson (dir.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 2.
75. J. Clifford, *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
76. G.E. Marcus, *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 86.
77. S. Feld, « A Sweet Lullaby for World Music », *Public Culture*, 12(1), 2000, p. 145-171.
78. K. Fortun, « Locating Corporate Environmentalism. Synthetics, Implosions, and the Bhopal Disaster », *in* G. Marcus (dir.), *Critical Anthropology Now*, Santa Fe, School of American Research Press, p. 203-244.
79. G. Marcus, « Au-delà de Malinowski et après *Writing Culture* : à propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie », *ethnographiques.org*, 1, 2002, p. 8.
80. Voir M. Fischer, *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*, Durham/London, Duke University Press, 2003.

الفصل الثالث

العولمة والسياسي

1. S. Strange, *The Retreat of the State. The Diffusion of Power in World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
2. J. et J. Comaroff, « Millenial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming », *Public Culture*, 12(2), 2000, p. 291-343.
3. A. Sharma, A. Gupta, « Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization », *Anthropology of the State. A Reader*, 2006, p. 1-43.
4. S. Sassen, *Globalization and Its Discontents*, The New Press, 1998.
5. A. Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001 [1996], p. 231.
6. J.A. Scholte, *Globalization. A Critical Introduction*, Basingstoke, Macmillan, 2005.
7. B. Badie, *L'Impuissance de la puissance*, Paris, Fayard, 2004, p. 278.

8. A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*

9. *Ibid.*, p. 60.

10. Voir M. Pandolfi, « "Moral entrepreneurs", souverainetés mouvantes et barbelés », *Anthropologie et Sociétés*, 26(1), 2002, p. 29-51.

11. J.N. Rosenau, E.O. Czempiel, *Governance Without Government. Order and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

12. J. Rosenau, *Turbulence in World Politics*, New York, Harvester, 1990.

13. B. Badie, *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard, 1999.

14. U. Beck, « What is Globalization ? », *in* D. Held, A. McGrew (dirs), *The Global Transformations Reader : An Introduction to the Globalization Debate*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2000, p. 99-105.

15. B. Badie, *Un monde sans souveraineté*, *op. cit.*, p. 298-299.

16. S. Cohen, *La Résistance des États. Les démocraties face aux défis de la mondialisation*, Paris, Seuil, 2003, p. 39.

17. S. Strange, *The Retreat of the State*, *op. cit.*

18. B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983 [trad. fr. *L'Imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1996].

19. E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983 [trad. fr. *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989].

20. B. Anderson, *Imagined Communities*, *op. cit.*

21. A. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

22. J.-F. Bayart, *Le Gouvernement du monde*, Paris, Fayard, 2004, p. 130.

23. *Ibid.*, p. 127.

24. *Ibid.*, p. 130.

25. M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

26. *Ibid.*, p. 19.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. E.E. Evans-Pritchard, *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1969 [1940], p. 189.

30. K. Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 [1944].

31. C. Lévi-Strauss, « The Social and Psychological Aspects of Cheftainship in a Primitive Tribe : the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso », *Transactions of New York Academy of Sciences*, 7, 1944, p. 16-32.

32. P. Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, 1974.

33. C. Lévi-Strauss, « The Social and Psychological Aspects of Cheftainship in a Primitive Tribe : the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso », *Transactions of New York Academy of Sciences*, 7, 1944, p. 16-32.

34. M. Godelier, *L'Idéel et le Matériel*, Paris, Fayard, 1984.

35. M. Foucault, *« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Seuil, 1997, p. 25.

36. *Ibid.*, p. 24.

37. *Ibid.*, p. 26.

38. *Ibid.*, p. 27.

39. M. Foucault, « Questions et réponses », *in* H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

40. M. Foucault, *« Il faut défendre la société »*, *op. cit.*, p. 26.

41. M. Abélès, *Anthropologie de l'État*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2005 [1990].

42. M. Foucault, *« Il faut défendre la société »*, *op. cit.*, p. 28.

43. M. Abélès, *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989.

44. M. Abélès, *Anthropologie de l'État*, *op. cit.*, p. 107.

45. E. Gellner, *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969.

46. E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 11.

47. B. Anderson, *Imagined Communities*, *op. cit.*

48. E. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

49. M. Agulhon, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979 ; *Marianne au pouvoir*, Paris, Flammarion, 1989.

50. J. Bodnar, *Remaking America. Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 3-9.

51. A. Zempleni, « Les marques de la "nation". Sur quelques propriétés de la "patrie" et de la "nation" en Hongrie contemporaine », *in* D. Fabre (dir.), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996.

52. J.C. Scott, *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998. Il analyse la production de lisibilité (*legibility*) dans les États modernes.

53. M. Herzfeld, *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

54. A. Gupta, J. Ferguson, « Spatializing States. Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality », *American Ethnologist*, 29(4), 2002, p. 981-1002.

55. M. Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971 [1922], p. 13.

56. J. Revel, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1996 ; M. Abélès, *Jours tranquilles en 89*, *op. cit.*

57. Sur cette créativité des marges, voir V. Das, D. Poole (dir.), *State and its Margins. Comparative Ethnographies*, Santa Fe, School of American Research Press, 2004.

58. A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*

59. J.-F. Gossiaux, *Problèmes ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF, 2002.

60. A. Desrosières, « How to Make Things Together. Social Science, Statistics and the State », in *Discourses on Society*, vol. 15, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 200-221.

61. E. Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France : 1870-1914*, London, Chatto and Windus, 1977.

62. M. Detienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Seuil, 2003.

63. S. Wahnich, *Fictions d'Europe. La guerre au musée en Allemagne, en France et en Grande-Bretagne*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2003.

64. G. Collomb, « En Guyane : "ethnologie" ou "patrimoine" ? », *Terrain*, 31, 1998, p. 145-158 ; H.-P. Jeudy, *La Machinerie patrimoniale*, Paris, Sens et Tonka, 2001.

65. Voir M. Abélès, *Anthropologie de l'État*, *op. cit.* ; D.I. Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988 ; C. Rivière, *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988 ; Y. Pourcher, *Les Maîtres de granit. Les notables de Lozère du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris, Olivier Orban, 1987.

66. M.R. Trouillot, *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, New York, Palgrave Macmillan, 2003. Voir aussi T. Asad, « Where Are the Margins of the State ? », *in* V. Das, D. Poole (dir.), *State and its Margins*, *op. cit.*, p. 279-288.

67. M. McDonald, « "Unity and Diversity". Some Tensions in the Construction of Europe », *Social Anthropology*, 4(1), p. 47-60.

68. I. Bellier, « Moralité, langues et pouvoirs dans les institutions européennes », *Social Anthropology* 3(3), 1995, p. 235-250.

69. S.E. Zabusky, *Launching Europe. An Ethnography of European Cooperation in Space Science*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

70. M. Abélès, *La Vie quotidienne au Parlement européen*, Paris, Hachette, 1992 ; *En attente d'Europe*, Paris, Hachette, 1996.

71. *What Institutions Think*, pour reprendre le titre d'un ouvrage pionnier de M. Douglas : *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, 1999 [1986].

72. M. Weber, *Économie et société*, *op. cit.*, p. 231.

73. M. Mauss, *Œuvres*, tome III, Paris, Minuit, 1969, p. 150.

74. V. Descombes, *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, p. 296.

75. M. Foucault, « "*Omnes et singulatim*" : vers une critique de la raison politique », in *Dits et écrits*, *op. cit.*, p. 963.

76. Platon, *Le Politique*, 311, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 88.

77. M. Foucault, « "*Omnes et singulatim*" : vers une critique de la raison politique », in *Dits et Écrits*, *op. cit.*, p. 955.

78. Sur la symbolique de l'État républicain, voir M. Agulhon, *Marianne au combat*, *op. cit.*

79. Voir R. Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995, p. 36.

80. Au sens où l'entend Jacques Rancière, d'un mode de « partage du sensible structurant l'espace perceptif en termes de places, fonctions, aptitudes, etc., à l'exclusion de tout supplément » (« Biopolitique ou politique ? Entretien recueilli par Éric Alliez », *Multitudes*, 1, 2000).

81. *Le Monde*, 27 janvier 2005.

82. J. Derrida, « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », *in* J. Derrida, J. Habermas, *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec G. Borradori*, Paris, Galilée, 2004, p. 147.

83. *Ibid.*, p. 148.

84. *Ibid.*, p. 170-171.

85. M. Callon, P. Lascoumes, Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001. Voir aussi N. Rose, « Governing "Advanced" Liberal Democracies », *in* A. Barry, T. Osborne, N. Rose (dir.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 37-64.

86. A. Lowenhaupt Tsing, *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

87. F. Chateauraynaud, D. Torny, *Les Sombres Précurseurs. Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1999.

88. B. Chalfin, « Global Customs Regimes and the Traffic of Sovereignty. Enlarging the Anthropology of the State », *Current Anthropology*, 47(2), 2006, p. 243-276.

89. A. Riles, *The Network Inside Out*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.

90. A. Gupta, A. Sharma, « Globalization and Postcolonial State », *Current Anthropology*, 47(2), 2006, p. 277-307.

91. Voir D. Sperber, *La Contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob, 1996.

92. R.H.R Harper, *Inside the IMF. An Ethnography of Documents, Technology and International Action*, San Diego Academic Press, 1998.

93. *Le Monde*, 29 janvier 2005.

الفصل الرابع

عُنْفٌ في العولمة

1. PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain*, 2005.

2. V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1967.

3. G. Bataille, *La Part maudite*, Paris, Minuit, 1967.

4. D. Hollier, *Le Collège de sociologie (1937-1939)*, Paris, Gallimard, 1979.

5. G. Agamben, *Homo Sacer. I : Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

6. V. Sanford, « Contesting Displacement in Colombia. Citizenship and State Sovereignty at the Margins », *in* V. Das, D. Poole (dir.), *State and Its Margins. Comparative Ethnographies*, Santa Fe, School of American Research Press, 2004.

7. *Ibid.*, p. 270.

8. P. Jeganathan, « Checkpoint. Anthropology, Identity, and the State », *in* V. Daas, D. Poole (dir.), *State and Its Margins*, *op. cit.*, p. 67-80.

9. J. Roitman, « La garnison-entrepôt : une manière de gouverner dans le bassin du lac Tchad », *Critique internationale*, 19, 2003, p. 93-115.

10. *Ibid.*, p. 103-104.

11. *Ibid.*, p. 106.

12. A. Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

13. N. Glick Schiller, L. Basch, C. Szanton Blanc, « From Immigrant to Transmigrant. Theorizing Transnational Migration », *in* L. Pries (dir.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Brookfield, Ashgate, 1999, p. 73-105.

14. P. Farmer, « On Suffering and Structural Violence. A View from Below », *in* A. Kleinman, V. Das, M. Lock (dir.), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 261-283.

15. *Ibid.*, p. 431.

16. J. et J. Comaroff, « Millenial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming », *Public Culture*, 12(2), 2000, p. 311.

17. J. Friedman (dir.), *Globalization, the State and Violence*, Walnut Creek, Altamira, 2003, p. 7.

18. *Ibid.*, p. 10.

19. J.-C. Rufin, « Les économies de guerre dans les conflits internes », *in* F. Jean, J.-C. Rufin (dir.), *Économie des guerres civiles*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1996.

20. M. Wieviorka, *La Violence*, Paris, Balland, 2004, p. 57.

21. A. Mbembe, *De la postcolonie*, *op. cit.*, p. 129-131.

22. *Ibid.*, p. 126.

23. R. Marchal, « Les *mooryaan* de Mogadiscio. Formes de la violence dans un espace urbain en guerre », *Cahiers d'Études africaines*, 130(33), 1993, p. 295-320.

24. F. Héritier, *De la violence II*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 332.

25. A. Appadurai, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Paris, Payot, 2007, p. 70.

26. *Ibid.*, p. 73.

27. C. Vidal, « Le génocide des Rwandais tutsi : cruauté délibérée et logique de haine », *in* F. Héritier (dir.), *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 360.

28. A. Appadurai, *Géographie de la colère*, *op. cit.*, p. 82.

29. R. Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.

30. *Ibid.*, chapitre II.

31. N. Scheper-Hughes, « The Global Traffic in Human Organs », *in* J.X. Inda, R. Rosaldo (dir.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 276.

32. Voir J. Assayag, *La Mondialisation vue d'ailleurs*, Paris, Seuil, 2005 ; Lawrence Cohen, « Where It Hurts. Indian Material for an Ethics of Organ Transplantation », *Daedalus*, 128, 1999, p. 135-165.

33. M. Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, Paris, Flammarion, 2002, p. 19.

34. *Ibid.*, p. 91.

35. L. H. Malkki, *Purity and Exile. Violence, Memory and Colonial Cosmology among the Hutu Refugees of Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

36. M. Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, *op. cit.*, p. 149-150.

37. *Ibid.*, p. 161.

38. D. Fassin, A. Morice, C. Quiminal, *Les Lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Paris, La Découverte, 1997.

الفصل الخامس

الهجرات، المواطنة، المجتمع المدني

1. M. Kearney, « From the Invisible Hand to Visible Feet. Anthropological Studies of Migration and Development », *Annual Review of Anthropology*, 15, 1986, p. 331-361.

2. R. Redfield, *The Little Community. Peasant Society and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.

3. O. Lewis, « Urbanization Without Breakdown. A Case Study », *Science Monthly*, 75, 1952, p. 31-41.

4. I. Wallerstein, *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth Century Paradigms*, Cambridge, Polity Press, 1995.

5. T.D. Wilson « What Determines Where Transnational Labor Migrants Go ? Modifications in Migration Theories », *Human Organization* 53(3), 1994, p. 269-278.

6. M. Kearney, *Changing Fields of Anthropology. From Local to Global*, Lanham, Md : Rowman and Littlefield Publishers, 2004.

7. M. R. Trouillot, *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.

8. C. Neveu, *Communauté, nationalité, citoyenneté. De l'autre côté du miroir, les Bangladeshis de Londres*, Paris, Karthala, 1993.

9. B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.

10. A. Ong, « Cultural Citizenship as Subject-Making. Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States », *Current Anthropology*, 37(5), 1996, p. 737-762.

11. R. Rosaldo, « Cultural Citizenship in San Jose, California », *Polar*, 17, 1994, p. 57.

12. A. Ong, « Cultural Citizenship as Subject-Making », art. cité.

13. A. Ong, *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*, Durham, Duke University Press, 1999.

14. J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000, p. 117.

15. É. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001, p. 116.

16. J. R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State and Public Space*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

17. *Ibid.*, p. 247.

18. U. Hannerz, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge, 1996.

19. C. Taylor, « Modes of Civil Society », *Public Culture*, 3(1) 1990, p. 95-118.

20. E. Gellner, *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*, London, Penguin, 1996, p. 61.

21. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande* [1845-1846], Paris, Éditions sociales, 1968, p. 104.

22. C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

23. M. Krygier, « Virtuous Circles. Antipodean Reflections on Power, Institutions, and Civil Society », *East European Politics and Societies*, 11(1), 1997, p. 65.

24. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], Oxford, Clarendon Press, 1976.

25. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Hautes Études, Gallimard/Seuil, 2004.

26. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* [1767], Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

27. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 300.

28. C. Taylor, « Modes of Civil Society », art. cit., p. 95.

29. C. Hann, E. Dunn (dir.), *Civil society. Challenging Western Models*, London, Routledge, 1996.

30. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

31. Sur la question du lien social, *cf.* P. Bouvier, *Le Lien social*, Paris, Gallimard, 2005.

32. C. Taylor, « Modes of Civil Society », art. cité, p. 98.

33. M. Bettati, B. Kouchner, *Le Devoir d'ingérence*, Paris, Denoël, 1987.

34. Résolution n° 43/131 du 8 décembre 1988.

35. J. Laroche, *Politique internationale*, Paris, LGDJ, 2000, p. 135.

36. M.-C. Smouts *et alii*, *Dictionnaire des relations internationales*, Paris, Dalloz, 2003, p. 374.

37. A. Piveteau, « Pour une analyse économique des ONG », *in* J.-P. Deler *et alii*, *ONG et développement. Société, économie et politique*, Paris, Karthala, 1998, p. 279.

38. B. Pouligny, « Acteurs et enjeux d'un processus équivoque », *Critique internationale*, 13, 2001, p. 163-176.

39. Z. Bauman, *Wasted Lives*, Cambridge, Polity Press, 2004 [trad. fr. *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, Paris, Payot, 2006].

40. G. Agamben, *Homo Sacer. I : Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

41. M. Cuillerai, « Le réel par effraction : qu'est-ce qu'une intervention économique ? » Actes du colloque « Autour de l'"intervention" : protagonistes, logiques, effets », université de Montréal, 23-25 octobre 2003.

42. I. Bellier, « Identité globalisée et droits collectifs : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », *Autrepart*, 38, 2006, p. 99-118.

43. N. Guilhot, *The Democracy Makers. Human Rights and the Politics of Global Order*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 12.

44. U. Beck, *Pouvoirs et contre-pouvoirs à l'ère de la mondialisation*, Paris, Aubier, 2003, p. 524.

45. *Ibid.*, p. 523.

46. A. Appadurai, « Deep Democracy. Urban Governmentality and the Horizon of Politics », *Public Culture* , 14(1), 2002, p. 21-47.

47. A. Gupta, J. Ferguson, « Spatializing States. Toward an Ethnography of Neo-liberal Governmentality », *American Ethnologist*, 29(4), 2002, p. 981-1002.

48. W.F. Fisher, « Grands barrages, flux mondiaux et petites gens », *Critique internationale*, 13, 2001, p. 123-138.

49. M. Pandolfi, « "Moral entrepreneurs", souverainetés mouvantes et barbelés », *Anthropologie et Sociétés*, 26(1), 2002, p. 35.

50. B. Pétric, « Le Kirghistan, lieu d'expérimentation pour mesurer les nouvelles normes de la mondialisation polique », *in* I. Bellier (dir.), *La Mesure de la mondialisation*, Paris, Cahiers du GEMDEV, 31, 2007, p. 35-52.

51. Selon l'expression de Nicolas Guilhot, *The Democracy Makers*, *op. cit.*, p. 82.

52. Ainsi Y. Dezalay et B. Garth désignent-ils les ONG ; *cf. Dealing in Virtue*, Chicago, Chicago University Press, 1996.

ملخّص

1. A. Lowenhaupt Tsing, *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 4.

2. A. Ong, S. Collier, *Global Assemblages. Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*, Malden, Blackwell, 2005.

3. S. Kracauer, *Les Employés. Aperçus de l'Allemagne nouvelle* [1929], Paris, Éditions Avinus, 2000.

4. W. Benjamin, *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, p. 188.

بيبلوغرافيا

ABÉLÈS M., *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989.

ABÉLÈS M., *La Vie quotidienne au Parlement européen*, Paris, Hachette, 1992.

ABÉLÈS M., *En attente d'Europe*, Paris, Hachette, 1996.

ABÉLÈS M., *Anthropologie de l'État*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2005 [1990].

ABÉLÈS M., *Politique de la survie*, Paris, Flammarion, 2006.

ADAMS W.I., *The Philosophical Roots of Anthropology*, CSLI Publications, 1998, p. 286-298.

AGAMBEN G., *Homo Sacer. I : Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

AGIER M., *Aux bords du monde, les réfugiés*, Paris, Flammarion, 2002.

AGULHON M., *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979.

AGULHON M., *Marianne au pouvoir*, Paris, Flammarion, 1989.

AMIN S., *Capitalism in the Age of Globalization*, London, Zed Press, 1997.

AMSELLE J.-L., « La globalisation. Grand partage ou mauvais cadrage ? », *L'Homme*, 2000, 156, p. 207-226.

ANDERSON B., *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983 [trad. fr. *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996].

APPADURAI A., *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001 [1996].

APPADURAI A. (dir.), *Globalization*, Durham/London, Duke University Press, 2001.

APPADURAI A., « Deep Democracy. Urban Governmentality and the Horizon of Politics », *Public Culture*, 14(1), 2002, p. 21-47.

APPADURAI A., *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Paris, Payot, 2007.

APPADURAI A., « Putting Hierarchy in its Place », *in* G. Marcus (dir.), *Rereading Cultural Anthropology*, Durham/London, Duke University Press, 1992, p. 35-47.

ARRIGHI G., « Globalization, State Sovereignty, and the "Endless" Accumulation of Capital », *in* D. Smith, D. Solinger, S. Topik (dir.), *States and Sovereignty in the Global Economy*, London, Routledge, 1999, p. 53-73.

ASAD T., « Where are the Margins of the State ? », *in* V. Das, D. Poole (dir.), *State and its Margins. Comparative Ethnographies*, Santa Fe, School of American Research Press, 2004, p. 279-288.

ASSAYAG J., *La Mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée*, Paris, Seuil, 2005.

AUGÉ M., « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, 103, 1987, p. 7-26.

AUGÉ M., *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

AUGÉ M., *Pour quoi vivons-nous ?*, Paris, Fayard, 2003.

BADIE B., *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard, 1999.

BADIE B., *L'Impuissance de la puissance*, Paris, Fayard, 2004.

BALANDIER G., *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1974.

BARBER B., *Djihad versus McWorld*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996 [1995].

BAUDRILLARD J., *Amérique*, Paris, Grasset, 1986.

BALIBAR É., *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001.

BAUMAN Z., *Wasted Lives*, Cambridge, Polity Press, 2004.

BAYART J.-F., *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

BAYART J.-F., *Le Gouvernement du monde*, Paris, Fayard, 2004.

BECK U., « What is Globalization », *in* D. Held, A. McGrew (dirs), *The Global Transformations Reader : An Introduction to the Globalization Debate*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2000.

BECK U., *Pouvoirs et contre-pouvoirs à l'ère de la mondialisation*, Paris, Aubier, 2003.

BECKER H.S., *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, New York, Free Press, 1963 [trad. fr. *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985].

BELLIER I., « Moralité, langues et pouvoirs dans les institutions européennes », *Social Anthropology*, 3(3), 1995, p. 235-250.

BELLIER I., « Identité globalisée et droits collectifs : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », *Autrepart*, 38, 2006, p. 99-118.

BENJAMIN W., « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2001 [1939].

BENSA A., « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », *in* J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles*, Paris, Gallimard/Seuil, 1996.

BETTATI M., KOUCHNER B., *Le Devoir d'ingérence*, Paris, Denoël, 1987.

BHABHA H.K., *Les Lieux de la culture*, Paris, Payot, 2007 [1994].

BODNAR J., *Remaking America. Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.
BOUVIER P., *Le Lien social*, Paris, Gallimard, 2005.
BOWEN J.R., *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State and Public Space*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
BURAWOY M., « Introduction. Reaching for the Global », *in* M. Burawoy (dir.), *Global Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 2000.
BURGUIÈRE A., *Bretons de Plozévet*, Paris, Flammarion, 1977.
CALLON M., LASCOUMES P., BARTHE Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.
CASTEL R., *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.
CASTELLS M., *L'Ère de l'information, 1 : La société en réseaux*, Paris, Fayard, 1998.
CHALFIN B., « Global Customs Regimes and the Traffic of Sovereignty. Enlarging the Anthropology of the State », *Current Anthropology*, 47(2), 2006, p. 243-276.
CHATEAURAYNAUD F., TORNY D., *Les Sombres Précurseurs. Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1999.
CLASTRES P., *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.
CLIFFORD J., *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
CLIFFORD J., *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX[e] siècle*, Paris, École nationale des Beaux-Arts, 1996 [1988].
CLIFFORD J., MARCUS G. (dir.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
COHEN D., *La Mondialisation et ses ennemis*, Paris, Grasset, 2004.
COHEN L., « Where it Hurts. Indian Material for an Ethics of Organ Transplantation », *Daedalus*, 128, 1999, p. 135-165.
COHEN S., *La Résistance des États. Les démocraties face aux défis de la mondialisation*, Paris, Seuil, 2003.
COLLOMB G., « En Guyane : "ethnologie" ou "patrimoine" ? », *Terrain*, 31, 1998, p. 145-158.
COMAROFF J. et J., « Millenial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming », *Public Culture*, 12(2), 2000, p. 291-343.
COPANS J. (dir.), *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero, 1975.

CUILLERAI M., « Le réel par effraction : qu'est-ce qu'une intervention économique ? », *Actes du colloque « Autour de l'"intervention" : protagonistes, logiques, effets »*, université de Montréal, 23-25 octobre 2003.

DAS V., POOLE D. (dir.), *State and its Margins. Comparative Ethnographies*, Santa Fe, School of American Research Press, 2004.

DERRIDA J., « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », *in* J. Derrida, J.A. Habermas, *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec G. Borradori*, Paris, Galilée, 2004.

DESCOMBES V., *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

DESROSIÈRES A., « How to Make Things Together. Social Science, Statistics and the State », *in* P. Wagner *et al.*, *The Shaping of the Social Sciences Disciplines*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 200-221.

DETIENNE M., *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Seuil, 2003.

DEZALAY Y., GARTH B., *Dealing in Virtue*, Chicago, Chicago University Press, 1996.

DOUGLAS M., *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, 1999 [1986].

DRUCKER P., *Post-Capitalist Society*, New York, Harper, 1993.

EVANS-PRITCHARD E.E., *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1969 [1940].

EVANS-PRITCHARD E.E., *Essays in Social Anthropology*, London, Faber, 1962.

FABIAN J., *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.

FARMER P., « On Suffering and Structural Violence. A View from Below », *in* A. Kleinman, V. Das, M. Lock (dir.), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, 1997.

FASSIN D., MORICE A., QUIMINAL C., *Les Lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Paris, La Découverte, 1997.

FERGUSON A., *An Essay on the History of Civil Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 [1767].

FISCHER M., *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*, Durham/London, Duke University Press, 2003.

FISHER W.F., « Grands barrages, flux mondiaux et petites gens », *Critique internationale*, 13, 2001.

FOUCAULT M., *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

FOUCAULT M., « Questions et réponses », *in* H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

FOUCAULT M., « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
FOUCAULT M., « "Omnes et singulatim" : vers une critique de la raison politique », in *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 2001, p. 953-980.
FOUCAULT M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
FRIEDMAN J. (dir.), *Globalization, the State and Violence*, Walnut Creek, Altamira, 2003.
FRIEDMAN J., « Globalization », *in* M. Edelman, A. Haugerud (dir.), *The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, Malden, Blackwells, 2005, p. 179-197.
GEERTZ C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
GELLNER E., *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1969.
GELLNER E., *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983 [trad. fr. *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989].
GELLNER E., *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*, London, Penguin, 1996.
GIDDENS A., *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990 [trad. fr. *Les Conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 2000].
GIDDENS A., *The Third Way*, Cambridge, Polity Press, 1999.
GLICK SCHILLER N., BASCH L., SZANTON BLANC C., « From Immigrant to Transmigrant. Theorizing Transnational Migration », *in* L. Pries (dir.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Brookfield, Ashgate, 1999.
GLUCKMAN M., *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Rhodesian-Livingstone Paper n° 28, Manchester, Manchester University Press, 1958.
GODELIER M., *Horizons. Trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973.
GODELIER M., *L'Idéel et le Matériel*, Paris, Fayard, 1984.
GOFFMAN E., *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Garden City, Doubleday, 1961 [trad. fr. *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Minuit, 1968].
GOSSIAUX J.-F., *Problèmes ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF, 2002.
GRAFMEYER Y., JOSEPH I., *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Éditions du Champ Urbain, 1979.
GRIAULE M., *Méthode de l'ethnographie*, Paris, PUF, 1957.
GROSS J., MCMURRAY D., SWEDENBURG T., « Arab Noise and Ramadan Nights. Rai, Rap and Franco-Maghrebi Identities »,

in J.X. Inda, R. Rosaldo (dir.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 198-230.

GUILHOT N., *The Democracy Makers. Human Rights and the Politics of Global Order*, New York, Columbia University Press, 2005.

GUPTA A., FERGUSON J. (dir.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press, 1997.

GUPTA A., FERGUSON J., « Spatializing States. Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality », *American Ethnologist*, 29(4), 2002, p. 981-1002.

GUPTA A., SHARMA A., « Globalization and Postcolonial State », *Current Anthropology*, 47(2), 2006, p. 277-307.

HABERMAS J., *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.

HANN C., DUNN E. (dir.), *Civil society. Challenging Western Models*, London/New York, Routledge, 1996.

HANNERZ U., « Scenarios for Peripheral Cultures », *in* A.D. King (dir.), *Culture, Globalization and the World System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Binghamton, Department of Art and Art History, State University of New York at Binghamton, 1991.

HANNERZ U., *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press, 1992.

HANNERZ U., *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge, 1996.

HARDT M., NEGRI A., *Empire*, Paris, Exils, 2000.

HARPER R.H.R., *Inside the IMF. An Ethnography of Documents, Technology and International Action*, San Diego, Academic Press, 1998.

HARVEY D., *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origin of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1990.

HÉRITIER F., *L'Exercice de la parenté*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1981.

HÉRITIER F. (dir.), *De la violence II*, Paris, Odile Jacob, 1999.

HERZFELD M., *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

HIRST P., THOMPSON G., « Globalization. A Necessary Myth ? », *in* D. Held, A. Mc Grew (dir.), *Local to Global. The Global Transformations Reader*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.

HOBSBAWM E., RANGER T. (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 [trad. fr. *L'Invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006].

HUNTINGTON S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996 [trad. fr. *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997].

INDA J.X., ROSALDO R. (dir.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford, Blackwell, 2001.

JAMESON F., « Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism », *New Left Review*, 146, 1984.

JAMESON F., *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1990 [trad. fr. *Le Postmodernisme, ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 2007].

JEGANATHAN P., « Checkpoint. Anthropology, Identity, and the State », *in* V. Das, D. Poole (dir.), *State and its Margins*. Research Press, 2004.

JEUDY H.-P., *La Machinerie patrimoniale*, Paris, Sens et Tonka, 2001.

KALB D., « Localizing Flows. Power, Paths, Institutions and Networks », *in* D. Kalb, M. van der Land (dir.), *The Ends of Globalization. Bringing Society Back In*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.

KEARNEY M., « From the Invisible Hand to Visible Feet. Anthropological Studies of Migration and Development », *Annual Review of Anthropology*, 15, 1986, p. 331-361.

KEARNEY M., *Changing Fields of Anthropology. From Local to Global*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2004.

KERTZER D.I., *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988.

KRACAUER S., *Les Employés. Aperçus de l'Allemagne nouvelle*, Paris, Éditions Avinus, 2000 [1929].

KRYGIER M., « Virtuous Circles. Antipodean Reflections on Power, Institutions, and Civil Society », *East European Politics and Societies*, 11(1), 1997.

KUPER A., *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1999.

LAROCHE J., *Politique internationale*, Paris, LGDJ, 2000.

LENCLUD G., « Devenir primitif », *L'Inactuel*, 3, 1999.

LEVI G., *Le Pouvoir au village*, Paris, Gallimard, 1989.

LÉVI-STRAUSS C., « The Social and Psychological Aspects of Cheftainship in a Primitive Tribe. The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso », *Transactions of New York Academy of Sciences*, 7, 1944, p. 16-32.

LÉVI-STRAUSS C., « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS C., *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1961.

LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.
LEWIS O., « Urbanization Without Breakdown. A Case Study », *Science Monthly*, 75, 1952, p. 31-41.
LIEBS T., KATZ E., *The Export of Meaning. Cross-cultural Readings of Dallas*, New York, Oxford University Press, 1980.
LIPUMA E., LEE B., *Financial Derivatives and the Globalization of Risk*, Durham/London, Duke University Press, 2004.
LOWENHAUPT TSING A., *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
MACPHERSON C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
MALKKI L.H., *Purity and Exile. Violence, Memory and Colonial Cosmology among the Hutu Refugees of Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
MARCUS G.E., *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
MARCUS G.E., « Au-delà de Malinowski et après *Writing Culture*. À propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie », *ethnographiques.org*, 1, 2002, p. 8.
MARX K., ENGELS F., *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1968 [1845-1846].
MAURER B., « Repressed Futures. Financial Derivatives' Theological Unconscious », *Economy and Society*, 31(1), 2002, p. 15-36.
MAUSS M., *Œuvres*, tome III, Paris, Minuit, 1969.
MBEMBE A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
MICHAELS E., *Bad Original Art. Tradition, Media, and Technological Horizons*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
MICHALET C.-A., *Qu'est-ce que la mondialisation ?*, Paris, La Découverte, 2004.
MORIN E., *Commune en France. La métamorphose de Plozévet*, Paris, Fayard, 1967.
NEVEU C., *Communauté, nationalité, citoyenneté. De l'autre côté du miroir, les Bangladeshis de Londres*, Paris, Karthala, 1993.
ONG A., « Cultural Citizenship as Subject-Making. Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States », *Current Anthropology*, 37(5), 1996.
ONG A., *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*, Durham, Duke University Press, 1999.
ONG A., COLLIER S., *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Malden, Blackwell, 2005.

ORTNER S., « Theory in Anthropology since the Sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 1984, p. 126-166.

PANDOLFI M., « "Moral entrepreneurs", souverainetés mouvantes et barbelés », *Anthropologie et Sociétés*, 26(1), 2002, p. 29-51.

PÉTRIC B., « Le Kirghistan, lieu d'expérimentation pour mesurer les nouvelles normes de la mondialisation polique », *in* I. Bellier (dir.), *La Mesure de la mondialisation*, Paris, Cahiers du GEMDEV, 31, 2007, p. 35-52.

PIETERSE J.N., « Globalization as Hybridization », in *Globalization and Culture. Global Mélange*, New York, Rowman & Littlefield, 2004, p. 59-83.

PIVETEAU A., « Pour une analyse économique des ONG », *in* J.-P. Deler *et al.*, *ONG et développement. Société, économie et politique*, Paris, Karthala, 1998.

PLATON, *Le Politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

POLANYI K., *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 [1944].

POUILLON J., « Lévi-Strauss », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992.

POULIGNY B., « Acteurs et enjeux d'un processus équivoque », *Critique internationale*, 13, 2001.

POURCHER Y., *Les Maîtres de granit. Les notables de Lozère, du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris, Olivier Orban, 1987.

RABINOW P., *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton, Princeton Studies in Culture/Power/History, 1996.

RADCLIFFE-BROWN A.A., *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, 1968.

RANCIÈRE J., « Biopolitique ou politique ? Entretien recueilli par Éric Alliez », *Multitudes*, 1, 2000.

REDFIELD R., *The Folk Culture of the Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.

REDFIELD R., *The Little Community. Peasant, Society and Culture*, Chicago, The Chicago University Press, 1956.

RILES A., *The Network Inside Out*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.

RITZER G., *The McDonaldization of Society. An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*, Thousand Oaks, CA, Pineforge Press, 1996.

RIVIÈRE C., *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.

ROITMAN J., « La garnison-entrepôt : une manière de gouverner dans le bassin du lac Tchad », *Critique internationale*, 19, 2003.

ROSALDO R., « Cultural Citizenship in San Jose, California », *Polar*, 17, 1994.

ROSE N., « Governing "Advanced" Liberal Democracies », *in* A. Barry, T. Osborne, N. Rose (dir.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of*

Government, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 37-64.

ROSENAU J., *Turbulence in World Politics*, New York, Harvester, 1990.

ROSENAU J., CZEMPIEL E.O., *Governance Without Government. Order and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

RUFIN J.-C., « Les économies de guerre dans les conflits internes », *in* F. Jean, J.-C. Rufin (dir.), *Économies des guerres civiles*, Paris, Hachette, 1996.

SAHLINS M., *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.

SANFORD V., « Contesting Displacement in Colombia. Citizenship and State Sovereignty at the Margins », *in* V. Das, D. Poole (dir.), *State and its Margins. Comparative Ethnographies*, School of American Research Press, 2004.

SASSEN S., *Globalization and Its Discontents*, The New Press, 1998.

SAVIGLIANO M., « Tango in Japan and the World Economy of Passion », *in* J. Tobin (dir.), *Re-Made in Japan. Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society*, New Haven, Yale University Press, 1992.

SCHEPER-HUGHES N., « The Global Trafic in Human Organs », *in* J.X. Inda, R. Rosaldo (dir.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford, Blackwell, 2002.

SCHOLTE J.A., *Globalization. A Critical Introduction*, Basingstoke, Macmillan, 2005.

SCOTT J.C., *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998.

SHARMA A., GUPTA A., « Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization », *in* A. Sharma, A. Gupta (dir.), *Anthropology of the State. A Reader*, 2006, p. 1-43.

SKLAIR L., *Sociology of the Global System*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.

SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford, Clarendon Press, 1976 [1776].

SMITH A., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

SMOUTS M.-C. *et al.*, *Dictionnaire des relations internationales*, Paris, Dalloz, 2003.

STIGLITZ J., *La Grande Désillusion*, Paris, Plon, 2003.

STRANGE S., *The Retreat of the State. The Diffusion of Power in World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

TAYLOR C., « Modes of Civil Society », *Public Culture*, 3(1), 1990, p. 95-118.

TERRAY E., *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris, Maspero, 1969.

THOMAS W.I., ZNANIECKI F., *The Polish Peasant in Europe and America*, Chicago, University of Illinois Press, 1984 [1918-1920].

TROUILLOT M.R., *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.

TURNER V., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1967.

TYLER S., « Post-modern Ethnography. From Document of the Occult to Occult Document », *in* J. Clifford, G. Marcus (dir.), *Writing Culture*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 122-140.

TYLOR E.B., *The Origins of Culture* [*part I of Primitive Culture*], vol. I, London, Harper and Row, 1958 [1871].

VAN VELSEN J., « The Extended Case Method and Situation Analysis », *in* A.L. Epstein (dir.), *The Craft of Social Anthropology*, London, Tavistock, 1967.

VIDAL C., « Le génocide des Rwandais tutsi : cruauté délibérée et logique de haine », *in* F. Héritier (dir.), *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

VIRILIO P., *Esthétique de la disparition*, Paris, Galilée, 1980.

WAHNICH S., *Fictions d'Europe. La guerre au musée en Allemagne, en France et en Grande-Bretagne*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2003.

WALLERSTEIN I., *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth Century Paradigms*, Cambridge, Polity Press, 1995.

WALLERSTEIN I., *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte, 2004.

WATSON J. (dir.), *Golden Arches East. McDonald's in East Asia*. Stanford, Stanford University Press, 1997.

WEBER E., *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France : 1870-1914*, London, Chatto & Windus, 1977.

WEBER M., *Économie et société*, Paris, Plon, 1971 [1922].

WIEVIORKA M., *La Violence*, Paris, Balland, 2004.

WILSON T.D., « What Determines Where Transnational Labor Migrants Go ? Modifications in Migration Theories », *Human Organization*, 53(3), 1994.

WOLF E., *Europe And Its People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.

ZABUSKY S.E., *Launching Europe. An Ethnography of European Cooperation in Space Science*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

ZEMPLENI A., « Les marques de la "nation". Sur quelques propriétés de la "patrie" et de la "nation" en Hongrie contemporaine », *in* D. Fabre (dir.), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996.

ZONABEND F., *La Mémoire longue. Temps et histoires au village*, Paris, PUF, 1980.

فهرس الموادّ

Quelques élém ents bio-bibliographiques :

- BOURAYOU Abdelhamid
- Né le 6/9/1950 à Siliana (Tunisie)
- Nationalité : Algérienne
- Professeur à la retraite
- Adresse postale : BP193 Mouradia Alger16070
- Résidence : 57 Cité Elaichi Ouled Yaich Blida 9100
- Portable : 0556219809
- Producteur radiophonique (Radio Culture-Alger)
- Ancien Expert auprès du ministère de la culture algérienne sur les questions d'édition
- Ancien directeur du Laboratoire de la culture populaire algérienne à l'université d'Alger2
- Enseignant contractuel au Centre Universitaire de Tipaza
- Expert auprés du centre nationale du livre sur les question du livre- jeunesses
- Rédacteur en chef de la Revue Recherches Sémiotiques, publié par le CRSTDLA, MESRS, Alger
- Chercheur au CNRPH, Alger
- Membre des comités scientifiques de l'organisation des colloques en anthropologie au CNRPH
- Membre de la rédaction des revues universitaires de la langue et littérature arabes (en Algérie)
- Membre de la comité scientifique de la Revue Culture populaire Bahrinienne
- Membre expert de la rédaction de la revue du patrimoine populaire du Charija (Imarat arabe)
- Traducteurs des œuvres en littérature, anthropologie, et essais critiques, de la langue française vers l'arabe

- Des publications dans les revues scientifiques en Culture populaire et littérature arabe.
- Organisation et participation dans des colloques nationales et intrnationales
- Parmi les principales productions livresques :

En français :

- Les contes populaires algériens d'expression arabe, OPU, Alger, 2003

En arabe :

- Les contes populaires de la région de Biskra ,SNED, Alger, 1986
- Les contes merveilleux maghrébins, Dar Ettalia, Bayrût, 1992
- La logique du récit, OPU, Alger, 1994
- Le héro épique et l'héroïne victime dans la littérature populaire algérienne, OPU, Alger, 1997
- La poésie populaire algérienne, Casbah édition, Alger, 2007
- Le parcours narratif et l'organisation du contenu dans les Mille et une nuit, Dar Assabil, Alger, 2009
- Culture populaire algérienne : histoire et questions, Dar Viciera, Alger 2012
- Les récits de l'exode hilalienne dans les études maghrébines, ministère de la culture Qatari, Doha, 2014



أنثروبولوجيا العولمة

لقد أُدْرِجَتْ عبارتا «عالميّة mondialisation» و«عولمة globalisation» في اللغة المشتركة إلى درجة أنّ استعمالهما، عند الحديث عن مستقبل المجتمعات الحديثة، لا يُعِينُ على توضيح النقاش، بقدر ما ينمّي الغموض القائم. بهذا الخصوص، يجدرُ بدون شكّ، اتّخاذ الحيطة. فمن المعروف أنّ الكلمات ليست بريئة وأنّ تضخّم بعض المفاهيم يساير الظروف الزمنية: إذا ما كانت تعكس طبعا أحيانا انشغالات عصر ما، لا تمثّل دوما أنسب المصادر لتحليلها في العمق. في نفس الوقت، من الواضح أنّه إن لم تتمّ عمليّة تجريد فأيّ خُطّة للالتفاف يمكنها أن تبدو في النهاية عائقا للفهم الجيد للأشياء.

يتمثّل أحد الأوجه الأكثر بروزا لحداثتنا، في الواقع، في الطريقة التي يقوم فيها كل فرد في تغيير التموقع باستمرار من مرجعيّة إلى أخرى، من المحلّي إلى المعولَم. لاشكّ أن هذا هو السبب الذي من أجله تكتسب أنثروبولوجيا العولمة كلّ جدارتها، في الحدود التي تُعَالِجُ فيها من الداخل هذه الجدليّة انطلاقا من ميادين معيّنة حيث الانشغالات بما هو قريب وباليوميّ تتساوق مع تَلَقٍّ لانتماء كونيّ. إذا لم يكن هناك شيء خاصّ تلقّنُهُ لنا الأنثروبولوجيا حول العالميّة، هي في المقابل قادرة على إضاءة العولمة المُدْرَكَة على أنّها صيرورة متعدّدة الأبعاد، مشوّشة المؤشّرات التقليديّة، راسِمَة من جديد العلاقات ما بين الفرديّ والجمعيّ، مصيبة في العمق صيغ التفكير والسلوك في الزوايا الأربعة للكون.





تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح